كتاب الهادي

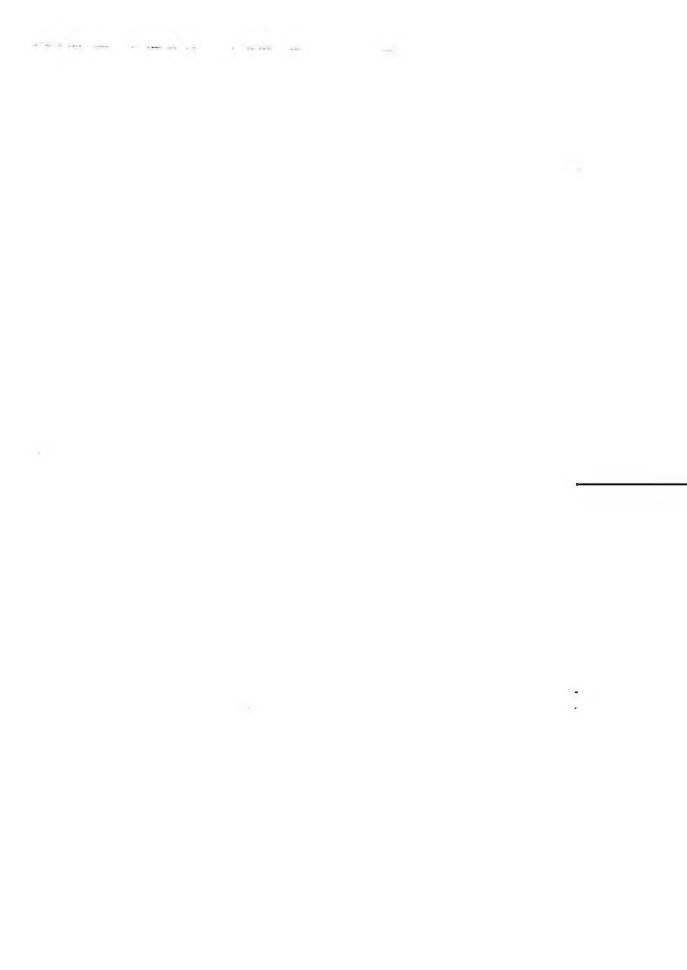
في أصول الدين

تأليف جلال الدين عمر بن محمد بن عمر الخبازى الخجندى
الحنفى المتوفى سنة ٦٩١ /١٢٩١هجرية

تحقيق عادل بيك

استانبول ٢٠٠٦

[المقدمة]



[١١\ب]

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي الابالله[1]

الحمد لله الذي لايستفتح باحسن من اسمه كلام، ولايستنجح باكرم من فضله مرام، حار في بحارجبروته[2] العقول، والأفهام؛ وتاه في كمال ملكوته الظنون، والأوهام. لايتعلق بجناب جلاله صفة الحدوث، والإمكان؛ ولايتطرق إلى سرادق كماله سمة الحاجة، والنقصان. لايحويه كون، ولامكان؛ ولايعتريه وقت، ولازمان؛ كان ولامكان، ولاحين، ولا أوان. " الرحمن علم القران خلق الإنسان علمه البيان".[3] هوالموصوف في الأزل بما يتصف به الآن، والمنعوت في الأبد بما قد كان، و[4] على ما هوالآن. فهوالمتوحد بكمال صمديته عن معارضة الأضداد، والمنفرد بجلال احديته عن منازعة الأنداد. والصلوة والسلام على رسولنا محمد سيد البشر، وقائد الخير الذى بين بالبرهان القاطع سبل الهداية، والرشاد. واوضح بالبيان الساطع طرق الغواية، والفساد. فلله الحمد على ما ايد اهل السنة، والجماعة بمزيد العناية، والتوفيق؛ ويبصرهم بدقائق المعانى على طرق التحقيق. كحل ابصارهم بإثمد اليقين، ونور

---

[1] ل: رب أنعمت فزد؛ ف ى: وبه نستعين.

[2] فى هامش ل: الجبر الملك، أصل الجبر إصلاح الشيئ بضرب من القهر، وقد يقال فى الإصلاح المجرد نحو قول علي رضي الله عنه 'يا جابر كل كسير'، وقد يقال فى القهر المجرد نحو قوله صلى الله عليه وسلم: "لاجبر ولاتفويض" (لم أجده فى المراجع)، وسمي الله بالجبار من قولهم 'جبرت الفقير' لأنه هو الذى يجبر الناس بفائض نعمه ؛ وقيل لأنه يجبر الناس، اي يقهرهم على ما يريده.

[3] سورة الرحمن، ٥٥/١-٤.

[4] ل: وهو.

بصائرهم بالبرهان[1] المتين. هداهم بكرمه إلى مفاسد مقال القدرية،[2] واراهم بفضله بطلان مذاهب الجبرية،[3] حتى عرفوا أن كلا طرفي الأمور ذميم، وخيرالأمورأوساطها. فالقول بالجبر محال باطل، والقول بالقدر إقتحام هائل. ووقفوا على فساد التشبيه[4] والتعطيل[5] حتى أثبتوا صفات الكمال بلاتشبيه، ونفوا عنه صفات النقصان بلا تعطيل، [٢/أ] على وفق ما ورد به التنزيل، فقال عز من قائل: " ليس كمثله شيئ وهوالسميع البصير".[6]

قال العبد الضعيف[7] عمر بن محمد بن عمر الحنفي أصلح الله شأنه، وصانه عما شانه:[8] إني لما رأيت تواني طلبة العلوم، وفتور رغباتهم، وقصور هممهم عن الاشتغال

---

[1] ف ى؛ ل: بالحجج.

[2] وصف يطلق غالبا على المعتزلة إلا أنه يرجع إلى ما قبل الاعتزال، إذا اطلق على معنى إثبات القدر يفهم منه أهل السنة، والجبرية، وإذا اطلق على معنى نفيه يفهم منه المعتزلة. انظر: *الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ٢٠، ١٠٧،١٠٣،٩٤،٩١،٦٧؛ و *الملل والنحل* للشهرستاني، ١/٤٣؛ و *التعريفات* للسيد الشريف الجرجاني، ١٥٢.

[3] الجبرية من الجبر وهو إسناد الفعل إلى الله تعالى؛ والجبرية إما متوسطة تثبت للعبد كسبا فى الفعل كالأشعرية، وإما خالصة لاتثبت له قدرة على الفعل أصلا كالجهمية. انظر: *التعريفات* للجرجاني، ٦٧؛ و*كشاف اصطلاحات الفنون* للتهانوى، ١/٢٠٠.

[4] التشبيه وصف الله تعالى بصفات المخلوقين. انظر: *الكشاف*، ٢/٨٠٥.

[5] التعطيل نفي الإله أصلا. انظر: *الكشاف*، ٣/١٢٥٢.

[6] سورة الشورى، ٤٢/١١.

[7] ف ى؛ ل – العبد الضعيف؛ + مولانا شيخ العرب، والعجم أوحد دهره، وعلامة عصره جلال الحق، والدين.

[8] ل – أصلح الله شأنه، وصانه عما شانه؛ + تغمده الله بغفرانه، وأسكنه بحبوحة جنانه.

بالكتب المبسوطة في علم الكلام[1] اختصرت منها بعون الله[2] وتوفيقه ما اشتمل على المقصود منها من غير تغيير عبارتها فى الأكثر، وسميته *الهادي* لا اختصارا مخلا، ولا تطويلا مملا، تيسيرا للأمر على المتعلمين، وترغيبا لقلوب الطالبين رجاء أن أذكر في صالح دعاء المؤمنين بحق محمد سيد البشر، وآله الطيبين الطاهرين.

الكلام في العلم وأسبابه

إختلفوا في حد العلم قال الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله:[3] هو صفة

---

[1] فى هامش ل: علم الكلام عبارة عن علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى، وصفاته، وأحوال الممكنات فى المبدأ، والمعاد على قانون الإسلام. والمراد بقانون الإسلام ما هو أصوله من كتاب الله تعالى، وسنن رسوله، والإجماع، والمعقول الذى لايخالفه فإنه أيضا من اصول الإسلام، وقولنا 'على قانون الإسلام' كالعقل لأنه يخرج به علم الإلاهي لأن البحث فيه وإن كان عن ذات الله تعالى، وصفاته، وأحوال الممكنات فى المبدإ، والمعاد لكن لاعلى قانون الفلسفة من أن الواحد لايصدر عنه إلا الواحد، والواحد لايكون فاعلا، وقابلا معا، والإمكان صفة وجودية ، والعود ممتنع، والوحي، ونزول الملك محال لكون السموات لاتقبل الخرق، والالتيام.

[2] ف ى + تعالى.

[3] محمد بن محمد ابو منصور الماتريدي من ائمة علماء الكلام إليه تنسب الماتريدية من أهل السنة نسبة إلى ماتريد فى سمرقند من مؤلفاته *كتاب التوحيد*، *وتأويلات القرآن*، وغيرهما مات بسمرقند سنة ٩٤٤/٣٣٣. انظر: سليمان الكفوى، *كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار*، مكتبة أسعد أفندى، رقم ٥٤٨، ٦٧/أب؛ ومعجم *البلدان* لياقوت الحموى، القاهرة ١٩٠٦، ٣٥٠/٧ ؛ *والجواهر المضية فى طبقات الحنفية* لأبى الوفاء القرشي، ٣٦٠/٣؛ *والفوائد البهية فى تراجم الحنفية* لمحمد عبدالحي اللكنوى، ١٩٥ ؛*وتاج التراجم فى طبقات الحنفية* لقاسم بن قطلوبغا، ٥٩؛ و*الأعلام* للزركلي، ٢٤٢/٧.

يتجلى بها لمن قامت هي به المذكور.[1] وقال بعض أصحابنا: هو صفة ينتفى بها عن الحي الجهل، والشك، والظن. وقالت الأشعرية:[2] هو صفة يصير الذات به عالما، وطردوا[3] هذاالحد في الصفات كلها.[4] وقالت المعتزلة:[5] هو اعتقاد الشيئ على ما هو به مع سكون النفس إليه. وهذا باطل لاعتقاد[6] العامي حدث[7] العالم، ووجود الصانع، فإنه اعتقاد الشيئ على ما هو به مع سكون النفس إليه، وإنه ليس بعلم عندهم. لأن العلم المطلق إما ضروري، أو إستدلالي؛ وهذا لايكون ضروريا، ولااستدلاليا[8] للعامي.

---

[1] لم أجده فى مؤلفات الماتريدى، ولكن انظر: *تبصرة الأدلة* لأبى المعين النسفى، ١١/٢.

[1] انظر: أصحاب ابى الحسن الأشعري حفيد ابى موسى الأشعري، وتلميذ ابى على الجبائي.

[2] *الملل والنحل* للشهرستانى، ٩٤/١-١١٣.

[3] ف ى: فطردوا.

[4] فى هامش ف ى: وقال ابن الحاجب: هو صفة يوجب تميزا لايحتمل النقيض.

[5] المعتزلة أصحاب واصل بن عطاء تلميذ أبى الحسن البصري. يسمون بأصحاب العدل، والتوحيد كما يلقبون بالقدرية، والعدلية. افترقوا فيما بينهم إلى فرق كل فرقة تكفر سائرها، يجمعهم القول بنفي الصفات القديمة لله تعالى، والقول بالمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والقول بالقدر، ووجوب رعاية الأصلح للعبد على الله تعالى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على العبد. راجع : *مقالات الإسلاميين* لأبى الحسن الأشعري،١٥٥-١٧٨؛ و*مقالات الإسلاميين*، لأبى القاسم الكعبي، ٦٣-٦٤؛ والفرق *بين الفرق* للبغدادي، ٦٧-١٢٢؛ و*الملل والنحل* للشهرستانى، ٤٣/١-٩١؛ و *التعريفات* للجرجانى، ١٩٨؛ و *كشاف اصطلاحات الفنون* للتهانوى، ١٠٢٥/٢-١٠٢٦.

[6] ف ى: باعتقاد.

[7] ف ى: حدوث.

[8] ف ى؛ ل: ولااستدلال.

وباطل[1] أيضا بتعليقه بالشيئ، لأنه يستلزم أحد الأمرين الباطلين، وهو إما كون المعدوم شيئا لكونه معلوما، أو لايكون معلوما لأنه لم يكن شيئا. [١٢\ب] ومنقوض بالعلم باستحالة الولد، والشريك للصانع تعالى وتقدس، مع أن المعدوم المستحيل لايكون شيئا بالإجماع. وهم إنما جعلوا العلم إعتقادا لينفوا العلم عن الله تعالى لاستحالة وصفه تعالى بالاعتقاد.[2]

وقالت الفلاسفة: هو حضور صورة مساوية للمعلوم في نفس العالم، وإنما[3] جعلوه حدا ليبنوا على ذلك أن العلم يتعدد بتعدد المعلوم، ويختلف باختلافه. وقلنا : التعدد، والتغير فى النسبة، والإضافة لافى ذات العالم، والعلم.

وقيل: إنه لايحد لأن ماعداه لاينكشف إلا به، فيستحيل أن يكون غيره كاشفا له.[4]

قال فى *تبصرة الأدلة*:[5] التحديد ما وضع لإثبات العلم بالمحدود، بل هو حاصل لمن لاعلم له بالحد، وإنما وضع لإثبات العلم بتلك الحقيقة التى بها يمتاز عن غيره ، وبهذا يحصل الجمع، والمنع. فإن كل أحد يعرف أن زيدا إنسان، ولكن من لايعلم الحد لايعلم أنه لأي معنى يكون إنسانا. فعلى هذا يستقيم التحديد للعلم، لأنه وإن كان

---

[1] ف ى؛ ل: وبطل.

[2] فى هامش ف ى: وقال ابن الحاجب: هو صفة توجب تميزا لايحتمل النقيض.

[3] ف ى؛ ل: وهم إنما.

[4] فى هامش ل: وفيه نظر، إذ لايلزم من امتناع التحديد بالأمر الخارجي امتناع التحديد مطلقا، إذ الحد أعم، إلا أن يكون العلم بسيطا، وليس كذلك، إذ هو نوع من مقول الكشف على رأي، ومن مقول المنطق على رأي، فيكون مركبا.

[5] تأليف أبى المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٠٨/١١١٤، فيه ما جل من الدلائل فى المسائل الاعتقادية له نسخ مخطوطة فى المكاتب المختلفة، طبع بتحقيق كلود سلامة فى دمشق سنة ١٩٩٠، ١٩٩٣، وبتحقيق حسين آتاي بأنقرة سنة ١٩٩٣.

معلوما، لكن بالحقيقة التى بها يمتاز عن غيره ليس بمعلوم.[1]

[فصل] القول فى مدارك العلوم[2]

ثم العلم الحاصل للخلق نوعان: ضروري، وهو ما يحدثه الله تعالى في العالم من غير كسبه، واختياره كالعلم بوجود نفسه، وتغير أحواله، ويشترك في هذا النوع الحيوانات كلها؛ واكتسابي، وهو ما يحدثه الله[3] فى العبد مع كسبه،[4] واختياره.

[٣\أ] ثم الأسباب التى يحصل بها العلم ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، ونظرالعقل. لأن العلم الحاصل بالسبب إن كان من غيره فهوالخبر، وإن كان من نفسه، فإن كان من أسباب ظاهرة فهو الحواس، وإن كان من باطنة فهوالعقل.[5] أونقول: المعلوم بالسبب إن كان محسوسا يدرك بالحس، وإن كان معقولا يدرك بالعقل، وإن لم يكن محسوسا، ولامعقولا فلا طريق لدركه إلاالخبر.

أما الحواس فهي خمس: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس؛ وبكل حاسة يعلم ما وضعت هي له. والخبرالصادق وهو نوعان: الخبر المتواتر الثابت على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب؛ وخبر الرسول المؤيد بالمعجزة. فالعلم الحاصل بالحواس، والخبر المتواتر ضروري، وبخبر الرسول قطعي، لكن بواسطة

---

[1] انظر: *تبصرة الأدلة* لأبي المعين النسفي، ١٠/١.

[2] ف؛ ف ى – القول فى مدارك العلوم.

[3] ف ى؛ ل + تعالى.

[4] فى هامش ل: وهو مباشرة سببه.

[5] فى هامش ل: فيه نظر، لجواز أن يكون ذلك المعنى جزئيا، فحينئذ يكون ذلك السبب وهما لا عقلا.

الإستدلال. وأما نظرالعقل فما ثبت منه بالبديهة فهو ضروري كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه. وما ثبت بالإستدلال فهو اكتسابي.

وأنكرت السوفسطائية[1] حقائق الأشياء، والعلم بها؛ وأنكرت[2] السمنية،[3] والبراهمة[4] كون الخبر من أسباب العلم؛ والملحدة؛[5] والرافضة،[6] والمشبهة[7] كون العقل من أسباب

---

[1] السوفسطائية فرقة أنكرت الحسيات، والبديهيات، وغيرها؛ ينشعبون ثلاث فرق: اللاأدرية، والعنادية، والعندية. انظر: *كشاف اصطلاحات الفنون* للتهانوي، ٦٦٥/٢-٦٦٦.

[2] ف ي – أنكرت.

[3] السمنية فرقة من الدهرية، ينسوبون إلى سمنى يقوم مذهبهم على دفع الشيطان. كان أكثر أهل ما وراء النهر على هذا المذهب فى القديم، وقبل الإسلام. قالوا بقدم العالم، وبإبطال النظر، والاستدلال. يقولون بالتناسخ، وأكثرهم ينكرون المعاد، والبعث بعد الموت؛ ويعبدون الأصنام، ذكر أنهم أسخى أهل الأرض، والأديان. انظر: *الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ١٦٢؛ و*كشاف اصطلاحات الفنون* للتهانوي، ٧٠٢/٢.

[4] البراهمة الذين انتسبوا إلى رجل من الهند يقال له براهم. ينفون النبوة، ويدعون استحالته؛ تفرقوا أصنافا كأصحاب البددة، والفكرة، والتناسخ. يزعمون أنهم أولاد ابراهيم عليه السلام. انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ٩٥/٣-١٠٠؛ و *كشاف اصطلاحات الفنون* للتهانوي، ١٤٩/١.

[5] الملحدة فرقة من الكفار يسمون بالدهرية. راجع لفظ الدهرية أيضا. انظر: *كشاف اصطلاحات الفنون* للتهانوي، ٣٨٠/١، ١٢٩٣/٣.

[6] الرافضة فرقة من فرق الشيعة سموا بها لرفضهم إمامة أبي بكر، وعمر؛ ويقال: إنما سموا بذلك لقول زيد بن علي للذين تفرقوا عنه 'رفضتموني'. وهم مجمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وأن الإمامة لاتكون إلا بنص، وتوقيف، وأن الإمام لايكون إلا أفضل الناس. وهم سوى الكاملية أربع وعشرون فرقة يدعون بالإمامية لقولهم بالنص على إمامة علي رضي الله عنه. انظر: *مقالات الإسلاميين*

العلم؛ وكل ذلك باطل.[2] لأن فى نفي كل منها إثباته؛ فإن من نفى حقيقة الأشياء، والعلم بها فقد حقق نفي الحقيقة، ونفى العلم بها. وكذلك من نفى الخبر، لأن ذلك منه خبر، فكان نافيا للخبر بالخبر. وكذلك [١٣\ب] فى نفي النظر إثباته، لأن نافيه ينفيه به؛ فإنه لوادعى معرفة صحة نفيه بشيئ آخر طولب في ذلك، فيظهر تعنته. والشيء متى كان في نفيه إثباته كان ثابتا لامحالة.[3]

ولايقال بأن قضايا العقل متناقضة لاختلاف العقلاء في ذلك، فلايصلح سببا للعلم؛ لأنا لانسلم ذلك، بل الوقوع في الباطل لقصور في نظره، أو لتقصير[4] في شرائط

لأبى الحسن الأشعري، ٦١-٦٥.

[1] المشبهة الذين شبهوا الله تعالى بالمخلوقات، غلوا فى صفا ته عز وجل، وأجروا ما ورد من المتشابهات فى النصوص على ظواهرها، وزادوا فى الأخبار أكاذيب وضعوها، ونسبوها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وأكثرها مقتبسة من اليهود. منهم من مال إلى الحلولية. انظر: *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ١٣٨-١٤١؛ و *الملل والنحل* للشهرستاني، ١٠٣/١-١٠٨؛ *والتعريفات* للجرجاني، ١٩٢؛ و *كشاف اصطلاحات الفنون* للتهانوي، ٨٠٥/٢-٨٠٦.

[2] فى هامش ل: لأن أعلى أسباب العلم الحواس، وهي لايصلح سببا له، لأن قضاياه متناقضة؛ فإن الممرور يجد العسل مرا، وغيره يجده حلوا. وهذه الشبهة يدل على أنهم يعلمون الحقائق، ويثبتونها، فإنهم لولم يعرفوا الحواس أنها ماهي، وأن قضاياه متناقضة، وأن مايتناقض قضاياه لايصلح دليلا لما اشتغلوا بإيراد هذه الشبهة؛ فعلم أن ما استدلوا به دليل بطلان مذهبهم.

[3] فى هامش ل: هو ما استدل به الملحدة، والرافضة، والمشبهة، فنقول لهم: بم علمتم أن قضايا العقل متناقضة؟ إن قلتم 'بالعقل' فقد ناقضتم حيث قلتم 'علمنا بالعقل' أن لايعلم بالعقل شيئ؛ وإن قلتم 'بالخبر' فبم علمتم أنه صدق، أو كذب؟ وإن قلتم 'بالحس' فقد عاندتم، لأنه ليس مما يعرف بالشم، أو بالذوق، أو غيره من الحوا س.

[4] ف ى: اولتقصيره؛ وفى هامش ل ى: فإنما وقع فى الباطل.

النظر كالمجوسي نظر في أقسام العالم، فوجدها مشتملة على المحاسن، والقبائح، واعتقد حدوث العالم[1] الكل لاشتماله على دلالة الحدوث، وهو صحيح؛ ثم اعتقد أنه لابد للمحدث من محدث، وهو صحيح؛ ثم اعتقد أن صانع العالم حكيم، وهو صحيح؛ ثم اعتقد أن إيجاد القبائح قبيح، فلابد له من محدث آخر، وهو خطأ لما تبين؛ فإنما وقع فى الباطل لتقصيره فى النظر في هذه المقدمة.[2]

ولأن اختلاف العاقلين فى الحكم[3] لايوجب اختلاف[4] العقلين، كما أن الاختلاف بين الطويلين في حكم[5] لايوجب اختلاف[6] الطويلين. فإن سلم الخصم أن هذا نظير له تبطل شبهته، وإن فرق بينهما أن العقل له مدخل فى معرفة الحكم دون الطول تبطل مذهبه.[7]

---

[1] ف ى – العالم.

[2] فى هامش ل: فإنهم يزعمون أن الصانع هو الظلمة، والنور؛ ويسمون النور يزدان، وهو خالق الخيرات؛ والظلمة أهرمن ، وهو خالق الشرور، والقبائح؛ ويدعون أن النور أقدم، فحدثت منه الظلمة.

[3] ف ى: الحلم.

[4] ف ى: الاختلاف بين.

[5] ف ى: الحكم.

[6] ف ى: الاختلاف بين.

[7] فى هامش ف ى؛ ل: لأن مذهبه إن العقل ليس له مدخل فى معرفة الحكم.

فصل[1] [فى أن الإلهام ليس سببا لمعرفة الأديان]

ثم إذا ثبت انحصار أسباب العلم فى الثلثة يلزم أن الإلهام لايكون سببا لمعرفة صحة الأديان، والمذاهب؛ ولأن كل واحد[2] يدعى أنه الهم صحة قول نفسه، وفساد [١٤أ] مذهب خصمه؛ فيؤدى إلى القول بصحة الأديان المتناقضة؛ ويقال 'إنى ألهمت أن الإلهام لايكون دليل صحة الأديان، فإن صح إلهامى هذا ثبت أن الإلهام ليس بصحيح، وإن لم يصح فكذلك. لأنه إذا لم يكن بعض الإلهام صحيحا لم يمكن القول بصحة كل الإلهام على الإطلاق ما لم يقم الدليل على صحته، فصار المرجع هوالدليل لا الإلهام.

وبمثل هذا استدل بعض أصحابنا على المعتزلة فى قولهم 'كل مجتهد مصيب' 'انى اجتهدت، فأدى اجتهادى إلى أن المجتهد يخطئ، ويصيب؛ فإن صح اجتهادى هذا ثبت أن المجتهد يخطئ، ويصيب، وإن لم يصح فكذلك'.

وكذا التقليد مما لايعرف به صحة الأديان. لأنه إن قلد كل متدين فذلك مستحيل للتناقض في الأديان، وإن قلد واحدا منهم سئل عن اختياره ذلك، وترجيحه له. إن لم يقم الدليل بطل اختياره، وإن قام الدليل على رجحانه فالمرجح هو الدليل دون التقليد. ويقال له 'هلا أبطلت التقليد تقليدا لمن أبطله؟' فبأ ي شئ أجاب بطل التقليد.

---

[1] ف ى — فصل.

[2] ف ى؛ ل: أحد.

[الباب الأول]

[مسائل الإلهيات]



الكلام فى حدوث العالم ووجود الصانع القديم

الدليل على حدوث الأفلاك وجوه: منها أنها لوكانت قديمة كما قاله الدهرية[1] فإما[2] أن[3] كانت ساكنة، أومتحركة كما هى الآن؛ ولئن منع الإنحصار فى الحركة، والسكون نقول 'الفلك متحيز على معنى يصح [٤\ب] أن يشار إليه بأنه هنا، أو هناك. والمتحيز إن بقي على ما كان فهو ساكن، وإن لم يبق فهو متحرك، ولاواسطة بين البقاء، وعدمه'. ثم لاجائز أن يكون متحركا،[4] لأن الحركة هي الإنتقال من حيز إلى حيز، فلابد وأن[5] يكون حصولها في الحيزالثانى مسبوقا لحصولها فى الحيزالأول. فالمسبوقية إذن لازمة للحركة، والأزلية تنافي المسبوقية، فاستحال الجمع بينهما. وإن كانت ساكنة فلابد وأن ينعدم السكون بوجود الحركة، وذلك يدل على حدوثه؛ إذالقديم لاينعدم. فإذن لم يخل الفلك عن الحركة، والسكون الحادثين، وما لايخلو عن الحادث حادث.

فإن قيل: جازأن يكون السكون أمرا عدميا، كما قاله الدهرية: إن السكون عبارة عن عدم الحركة؛ وتبدل العدم الأزلي بالوجود لايدل على عدم أزلية العدم.

---

[1] الدهرية ويسمون بالملحدة، والملاحدة أيضا فرقة من الكفار ذهبوا إلى قدم الدهر، واستناد الحوادث إليه، أنكروا الخاق، والبعث، وقالوا بترك العبادات رأسا لأنها لاتفيد فى نظرهم. لعلهم هم الذين قال الله تعالى فيهم: "وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون" (سورة الجاثية، ٢٤/٤٥). انظر: *الملل والنحل* للشهرستاني، ٧٦/٣؛ و*كشاف اصطلاحات الفنون* للتهانوي، ٣٨٠/١.

[2] ف ى – فإما.

[3] ف ى: فإن.

[4] ف ى: متحركة.

[5] ف ى: أن.

قلنا: لامفارقة بين الحركة، والسكون بحسب الماهية. وإنما المفارقة بينهما في وصف عرضي، وهو أن الكون الأول فى الحركة فى حيز آخر، وفى السكون فى نفس ذلك الحيز؛ وإذا اشتركا فى الماهية يلزم من كون أحدهما وجوديا كون الاخر وجوديا بالضرورة.

ومنها: أن أجرام الفلك لوكانت أزلية لامتنعت حركتها، وحيث لم تمتنع دل أنها لم تكن أزلية. وإنما قلناه، وذلك لأنها لوكانت أزلية لكانت حاصلة فى حيز لامحالة، وكان حصولها فى ذلك الحيز أزليا، والأزلي لايزول، فامتنع الحركة عليها بالضرورة.

ومنها: أن الشمس تدور بالفلك فى كل سنة مرة، [١٥أ] والقمر فى كل شهر مرة؛ فلابد وأن يكون دورالشمس أقل من دورالقمر. فلوكانت دورات[1] الفلك لابداية لها يلزم وجود عددين غير متناهيين أحدهما أقل من الآخر، وهذا محال. ولايلزم أن معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته؛ فإن ذاته تعالى معلومة، وليست بمقدورة له، مع أنه لانهاية لهما. لأن المدعى أن عددين موجودين غير متناهيين لايجوز أن يكون أحدهما أقل من الأخر. ثم معلوماته، ومقدوراته ما كان منهما موجودا فله نهاية، وما لم يوجد منهما بعد فلايوصف[2] بالقلة، والكثرة؛ فلايصح أن يقال فيه "المعلوم فيه أكثر من المقدور". ولأن المراد من قولنا "المقدورات أقل من المعلومات" أن تعلق العلم بالواجب، والممتنع، والجائز، وذلك ثلاثة؛ ولاتعلق للقدرة[3] إلا بالجائز، والثلاثة أكثر من واحد.[4] فأما المقدورات فيما يصح أن يكون مقدورا، وكذا المعلومات فيما يصح أن يكون معلوما لانهاية لهما؛ فلايوصفان بالقلة، والكثرة.

---

[1] ف ى: فلوكان دوران.

[2] ف ى؛ ل: لايوصف.

[3] ف ى: بالقدرة.

[4] ل: الواحد.

والدليل على أن العالم، وهو اسم لما[1] سوى الله تعالى، محدث بجميع أجزائه أنه ينقسم إلى الأعيان، والأعراض. إذ المعني بالعين ما يتصور وجوده بدون المحل، وبالعرض ما لايتصور وجوده بدون المحل.

ثم الأعيان ينقسم[2] إلى مركب، وهو الجسم،[3] وحده الصحيح 'المؤتلفان فصاعدا'؛ وإلى غير مركب، وهوالجوهرالفرد، وحده 'القائم بالذات القابل للمتضادات'. وهو لايقبل التجزئة عندنا. إذ لوكان قابلا للتجزى إلى مالايتناهى يلزم أن يكون نصف [٥\ب] الشئ[4] يساوى كله في القدر. لأن أجزاء الكل، والنصف مما لايتناهى، وما لايتناهى لايكون أكثر مما لايتناهى، ولاأقل منه، فيلزم المساوات بين الكل، والنصف بالضرورة، فإنه محال.

فإن قيل: مساواة النصف الكل فى قبول التجزى إلى مالايتناهى لايوجب المساواة بينهما فى القدركما أن المساواة بين الواحد،[5] والعشرة فى قبول التضعيف إلى

---

[1] ف ى – لما.

[2] ل: تنقسم.

[3] فى هامش ل: الجسم إما مركب من أجزاء مختلفة الصور كبدن الحيوان، أومشابهة الصور كالسرير؛ أو بسيط يساوى جزءه كله فى الاسم، والحد كالماء، والهواء. فقال متكلمون إنه مؤلف من أجزاء متناهية كل واحد منها لايقبل الانقسام لا قطعا لصغرها، ولا كسرا لصلابتها، ولا وهما للعجز عن تميز طرف منها عن طرف ، ولا فرضا لاستلزامه خلاف المفروض. وقال النظام: البسيط مؤلف من أجزاء موجودة بالفعل غير متناهية فى العدد. والشهرستانى: الانقسامات الممكنة فى الأجسام البسيطة غير حاصلة بالفعل، وهي متناهية. وقال الحكماء: الانقسامات الممكنة غير حاصلة بالفعل مع أنها غير متناهية، أي لاينتهى إلى حد إلا وأن يكون بعد ذلك قابلا للانقسام.

[4] ف ى: شيئ.

[5] ف ى: الواحدة.

مالايتناهى لايوجب المساواة بين الواحد،[1] والعشرة فى القدر.

قلنا: المساواة بين الواحد،[2] والعشرة فى قابلية التضعيف باعتبار ماوراءهما؛ والمساواة بين النصف، والكل فى قبول التجزية باعتبار اشتمال الكل، والنصف على أجزاء غير متناهية؛ فكان التساوى بينهما باعتبار ذاتيهما، فيلزم المساواة بين ذاتيهما بالضرورة. ولأن الاجتماع فى أجزاء الجسم بخلق الله تعالى؛ فهل يقدر على خلق الافتراق[3] فيها؟ إن قلت 'يقدر' ثبت المدعى. ولئن منع ثبوت المدعى على هذا التقدير،[4] فنقول: الافتراق معنى يضاد الاجتماع، فلو تحقق الافتراق على هذا التفسير ثبت الجزء الذى لايتجزى. لأن تجزئة مالا اجتماع فيه محال. وإن قلت 'لايقدر' وصفته[5] بالعجز.

فإن قيل: إنما لزم العجز ان لوكان الافتراق ممكنا، قلنا: الافتراق إن كان ممكنا اندفع المنع، وتمت النكتة؛ وإن لم يكن ممكنا ثبت المدعى جزما.

ثم الأعيان جسما كان، أو جوهرا لايخلو عن الأعراض الحادثة. [١٦آ] وما لايخلو عن الأعراض الحادثة فهو حادث ضرورة. هذه النكتة تتم بأربع مقدمات: وجود الأعراض، وحدوثها، وعدم خلوالجوهر عنها، والرابع أن مالايخلو عن الحادث حادث. أما دليل وجود الأعراض أن الجوهر قد يكون ساكنا، ثم يتحرك؛ وكذا على القلب. فلو لم يكن الحركة، والسكون معنيين وراء ذات الجوهر لكان فى الأحوال

---

[1] ف ى: الواحدة.

[2] ف ى: الواحدة.

[3] فى هامش ل: وهو عبارة عن حصول المتحيزين فى حيزين يمكن أن يتوسطهما ثالث. والاجتماع عبارة عن حصول المتحيزين فى جسمين لايمكن أن يتوسطهما ثالث.

[4] فى هامش ل: اي بتقدير قدرته على خلق الافتراق.

[5] ف ى؛ ل: فقد وصفته.

كلها ساكنا متحركا لوجود ذاته الموجب لهما. وكذا نرى الجسم أسود، ثم صار أبيض، فلو كان أسود لذاته وجب أن يبقى أسود مهما بقي الذات. فبقاء الذات، وعدم بقاء السواد، وكذا حدوث البياض، وعدم حدوث الذات الآن دليل تغايرهما؛ فعلم أن الجسم كان أسود لمعنى ينعدم ذلك المعنى عند حدوث البياض، ثم صار أبيض لمعنى يحدث الآن.

ثم الأعراض حادثة عرف حدوث بعضها بالحس، وحدوث بعضها بدلالة انعدامها بوجود مايضادها؛ إذالقديم لاينعدم. فإن[1] كل حجم لايخلوعن كون[2] ما، إما حركة، أوسكون، أوكون ليس بحركة، وسكون،[3] وهو الكون الأول حال حدوثه. وكل واحد منها محدث. أماالحركة، والكون الأول فظاهر؛ لأنه لابقاء لهما حتى يشتبه على العاقل أنهما قديمان. وأما السكون فجوازالعدم عليه، وتحققه دليل حدوثه، إذ القديم لاينعدم.

فإن قيل: السكون لم ينعدم، بل انتقل إلى محل آخر؛ والحركة لم يحدث فيه، بل انتقلت إلى هذا المحل، أوظهرت [١٦\ب] الحركة فى هذا المحل بعد أن كمنت فيه؛ وكمن السكون فيه بعد أن كان ظاهرا.

قلنا: انتقال الحركة، والسكون من محل إلى محل آخر؛[4] وكذا كمونهما، وظهورهما فى محل واحد محال لاستلزامه قيام العرض بالعرض. على أن المدعى وجود ما سوى الأعيان من الأعراض الحادثة، وعدم خلوالأعيان عنها. وبهذا

---

[1] ف ي: ولأن.

[2] فى هامش ل: الكون حصول الجوهر فى الحيز.

[3] ل: او سكون.

[4] ف ي – آخر.

الاعتراض اعترف الخصم به،[1] لأن الظهور، والكمون، وانتقال الحركة، والسكون من محل إلى محل لايكون راجعا إلى ذات الجوهر،[2] بل إلى معنى وراءه، وإلا لزم أن يكون الجوهر فى الاحوال كلها كامنا ظاهرا متنقلا لوجود ذاته الموجب لوجود هذه الصفات، وهذا محال.

ثم كما لايتصور وجود جوهر يخلو عن الكون الأول، وعن الحركة، والسكون لايتصور وجود جوهرين يخلوان عن الاجتماع، والافتراق. لما أن الحركة كونان فى مكانين، والسكون كونان فى مكان واحد. فأما إذا[3] كان فى الزمان الثانى فى المكان[4] الثانى، وهو الحركة؛ أو فى المكان الأول، وهو السكون. وكذا الاجتماع كون الجوهرين فى حيزين بحيث لايمكن تخلل الثالث بينهما، والافتراق كون الجوهرين فى حيزين بحيث يمكن تخلل الثالث بينهما، ولاواسطة بين السلب والإيجاب .

ولأن جوهرا ما لوكان خاليا عن العرض فخلوه إما ان كان [١٧أ] لذات[5] الجوهر كخلو الحركة عن اللون، واللون[6] عن الحركة؛ أو لمعنى يقوم به ينافى العرض كخلو الأسود عن البياض لقيام السواد به. ثم لايجوز أن يكون خلو الجوهر لذاته، أو لمعنى يبقى، وإلا يستحيل قبوله عرض[7] الآن مع بقاء ما يوجب امتناعه. وإن كان خلوه لمعنى ينعدم، ثم يقبل العرض ثبت المدعى؛ لأنه حينئذ لايخلو الجوهر عن العرض الحادث،

---

[1] فى هامش ل: اي بسبب ماقال من الانتقال، والظهور، والكمون اعترف بثبوت المدعى.

[2] فى هامش ل: اي الانتقال بالحركة، والكمون، والظهور بالحركة، والسكون.

[3] ف ى؛ ل: ان.

[4] ف ى: والمكان.

[5] فَ ى: فى ذات.

[6] ف ى: عن السكون، والسكون.

[7] ف ى: العرض.

وعن ذلك المعنى الحادث ايضا . إذ ما[1] ثبت قدمه امتنع عدمه، وإذا ثبت استحالة خلو الجواهرعن الأعراض الحادثة استحال سبق الجواهرعليها؛ لما أن فى السبق الخلو. وما لايسبق الحادث فهوحادث ضرورة.

فصل [فى أن العالم ليس بقديم]

ثم العالم إذا كان حادثا كان مسبوق العدم، وما سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته، ويستوى فى العقل إمكان وجوده، وعدمه؛ فلابد له من مخصص يرجح أحد الجائزين على الآخر؛ جرى العلم بذلك مجرى البديهة. فإن من رأى بناء رفيعا، وقصرا مشيدا اضطر فى العلم بأن له بانيا رافعا.

قيل لأعرابي رضي الله عنه:[2] بم عرفت الله؟[3] فقال: البعرة تدل على البعير، وآثار القدم تدل[4] على المسير، فهذا الأيوان العلوي، والمركز السفلي أما يدلان على الصانع الخبير؟ والذى يوضح هذا أن كل عين من أعيان من العالم [١٧ب] اجتمعت فيه الطبائع المضادة[5] التى من شأنها التباين، ومن طبعها التنافرلوتركت وطباعها لتباينت، وتنافرت.[6] وكذا اجتمعت المختلفات فى الجواهر،[7] واختلفت المتجانسات بالمحل؛[8]

---

[1] فـ ى: وما.

[2] فـ ى؛ ل – رضي الله عنه.

[3] فـ ى + تعالى.

[4] فـ ى: يدل.

[5] فـ ى: المتضادات.

[6] فى هامش ل: كجوهر السكر مثلا، فإنه اجتمعت الحرارة، واللذة، واللون، وغير ذلك؛ وكل واحد منهما مخالف للآخر.

[7] فـ ى: الجوهر.

[8] فى هامش ل: اي التماثل يختلف من حيث المحل، ويتباين فى وقت الإدراك، والنضج.

فدل وجودها على خلاف ما يقتضي شأنها على أن لها صانعا قادرا عالما.

ولايتوهم أنه أحدث نفسه فى حالة العدم؛ لأن الفعل من المعدوم محال. تحققه أن الآدمي ليس بعرض، بل هو جوهر؛ وليس بجماد، بل هو نام؛ وليس بنبات، بل هو حيوان؛ وليس بعجماء، بل هو نا طق. ثم هو مع كمال حاله يعجز عن تغيير صفة ذميمة له من الذمامة، وقصر القامة، وسواد بشرته إلى ما يضادها. فلأن لايتصور إيجاد أصل العالم مما هو معدوم أولى.

فصل [فى أن مخصص العالم واجب الوجود]

ثم المخصص لابد وأن يكون واجب الوجود لذاته، فثبت قدمه؛ لأنه استحال عدمه؛ ولأنه لولم يكن قديما لكان حادثا، لأنه لاواسطة بينهما، إذ القديم ما لا ابتداء لوجوده، والحادث ما لوجوده ابتداء. وإذا كان حادثا افتقر إلى محدث آخر؛ فإما أن ينتهي إلى صانع قديم، وهو المطلوب؛ وإما أن يدور، أو يتسلسل، وهما باطلان.

أما بطلان الدور فلأن الشيئين إذا كان كل واحد منهما علة لوجود الآخر مؤثرا فيه لزم أن يكون كل واحد منهما مؤثرا فى وجود نفسه؛ إذالمؤثر فيما هو مؤثر فى وجوده مؤثر فى وجوده؛ ويلزم من ذلك أن يكون [١٨أ] الشيئ علة نفسه ، أو علة علته، ومعلول معلوله، ويكون مؤثرا، ومتأثرا معا؛ وكل ذلك محال.

وأما بطلان التسلسل[1] فلأن مجموع[2] تلك الأمور التى لانهاية لها ممكن، إذ تعلق وجود كل منها بغيره؛ فالمجموع ممكن، وكل ممكن له مؤثر؛ فالمجموع له مؤثر،

---

[1] فى هامش ل: التسلسل عبارة عن امور يكون الجزء الأول منها مستفادا من الثانى؛ ووجود الثانى من الثالث، ووجود الثالث من الرابع، وهكذا إلى غير النهاية. وهوباطل لأنه لو ثبت فالمجموع من تلك الأمور لانهاية لها من حيث هو مجموع ممكن.

[2] ف ي؛ ل + آحاد.

والمؤثر[1] إما نفس ذلك المجموع، أو أمر داخل فيه، أوخارج عنه. ألأول باطل ضرورة امتناع كون الشيئ علة نفسه. والثانى باطل آيضا، لأن كل واحد من آحاد ذلك المجموع لايكون علة لنفسه للإستحالة، ولاعلة علته[2] لبطلان الدور، فلايكون علة للمجموع.[3] إذالمؤثر فى مجموع لابد أن يكون مؤثرا فى جميع أفراده. وإذابطل القسمان ثبت أنه لابد لذلك المجموع من مؤثر خارج عنه. والخارج عن جميع الممكنات لايكون ممكنا، بل واجبا قديما.

ولأن ما تسلسل وجوده تعذر ثبوته، لأنه افتقر وجود هذا الحادث إلى انقضاء ما لانهاية له، ووجود حوادث لا أول لها. وذلك محال لوجهين: أحدهما أن تعاقب الحوادث بعضها بالبعض يقتضي كون كل واحد منهما مسبوقا بغيره، والأزلية تنافى المسبوقية، فاستحال الجمع بينهما. والثانى أن حقيقة الحادث ما لوجوده أول، والشيئ بكثرة أمثاله لايخرج عن حقيقة. ولايلزم أن حكم المجموعات يخالف حكم المفردات. فإن ما ليس بجسم إذا انضم إلى ما ليس بجسم[4] صار جسما؛ وكذا ما ليس [١٨\ب] بطويل إذا انضم إلى ما ليس بطويل صار طويلا. لأن الجوهر الفرد لايكون جوهرا لأنه ليس بجسم، اوليس بطويل. وإلا يلزم أن يكون العرض جوهرا لهذه العلة؛ بل لأنه قائم بنفسه لايفتقر بصوورة إلى المحل، وتلك الحقيقة باقية بعدالانضمام.

فإن قيل: إذا جاز وجود حوادث لاآخر لها كأنفاس أهل الجنة لم لايجوز وجود[5] حوادث لا أول لها؟

---

[1] ف ى: فالمؤثر.

[2] فى هامش ل: ومن جملة تلك الآحاد هو وعلته، فيكون الشيئ علة لنفسه، ولعلته، وإنه محال.

[3] ف ى: المجموع.

[4] ف؛ ل : جسم.

[5] ف ى – وجود.

قلنا: لأن بين الحدوث، وعدم الأولية منافاة، ولامنافاة بينه، وبين عدم الآخرية. ولأنا إذا شاهدنا حادثا، ثم قلنا: لاوجود لهذا الحادث إلا وقبله حادث، ثم لاوجود لذلك إلا وقبله آخر إلى ما لا يتناهى، فهذا يوجب امتناع هذا الحادث المشاهد. ويمثله لو قيل: لاحادث إلا وبعده حادث لم يمتنع ثبوت هذا الحادث، بل يقتضي وجوده وجود آخر بعده؛ وكذا فى الثانى، والثالث إلى مالايتناهى. نظيره تضاعف الحساب إذا لم يكن له ابتداء يبدأ[1] به لايجوز وجود شيئ منه البتة. وإذا حصلت البداية يجوز أن يبقى دائما.

يوضحه: أن من قال لغيره 'لاتأكل لقمة إلا وقبلها لقمة' لايتمكن من الدخول فى الأكل. فإن كل لقمة يريد أكلها كان من شرط أكلها أن يأكل قبلها أخرى، فيبقى أبدا غير آكل. ويمثله لوقال 'لاتأكل لقمة إلا وبعدها لقمة' يبقى أبد الدهر آكلا .

ولايقال: خالق هذا العالم [١٩أ] المحسوس لوكان شيئا محدثا، وخالق ذلك المحدث قديما يكون صانع العالم محدثا، ولايلزم التسلسل. لأنا نقيم الدلالة على أن لاخالق سواه، ولامبدع غيره فى مسئلة خلق الأفعال. فيزول هذا الإشكال.

فإن قيل: لوكان صانع العالم قديما، والعالم حادثا يلزم حدوث الصانع، أو قدم الزمان؛[2] لأن تقدمه على العالم إن كان بمدة متناهية يلزم حدوث الصانع. لأن المتقدم على الحادث بمقدار متناه حادث بالضرورة؛ وإن كان تقدمه بمدة غير متناهية يلزم قدم

---

[1] ف ى: ابتدأ.

[2] فى هامش ل: الزمان عبارة عند المتكلمين عن مقارنة متجدد موهوم بتجدد معلوم إزالة للإبهام، كما يقال: آتيك طلوع الشمس؛ فإن طلوع الشمس معلوم، ومجيئه موهوم. فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإبهام. وكذلك لوقرن بحادث آخر معلوم كقدوم زيد، لكن لما كان طلوع الشمس أعرف، وأشهر كان مقارنته به أولى. وعند آرسطو عبارة عن مقدار حركة الفلك من حيث أنها تنقسم إلى متقدمة، ومتأخرة لاتبقى المتقدمة منها مع المتأخرة.

الزمان. إذ المدة لاتحقق لها إلا بالزمان. وأيضا يلزم أن يكون الله[1] مفتقرا في قدمه، واستمرار بقائه إلى تلك المدة، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته، والممكن لذاته لايكون واجبا لذاته.

قلنا: إنما يلزم ذلك أن لوكان تقدم الصانع زمانيا. ألا ترى[2] أن تقدم الزمان على الزمان كتقدم اليوم على الغد لايكون بالزمان. وإلا لزم التسلسل، وحصول أزمنة لانهاية لها دفعة واحدة. فلم لايجوز أن يكون[3] تقدم وجود الصانع على وجود العالم، وتقدم عدم العالم على وجوده من هذا القبيل؟[4]

فإن قيل: تأثير الصانع في المصنوع إما ان كان حال وجود المصنوع، أو حال عدمه؛ فالأول محال، لأنه إيجاد الموجود؛ وكذا الثاني، لأن العدم نفي محض، وهو مستمرعلى العدم الأصلي. فامتنع إسناده إلى المؤثر، [١٩\ب] ووجود الأثر فيه.

قلنا: تأثير الصانع حال وجود المصنوع لاقبله، ولابعده كتأثير الكسر في الانكسار، وحركة الاصبع في حركة الخاتم. ولانسلم إحالة اتحاد[5] موجود لم يكن موجودا قبل ذلك. إنما الإحالة فيما كان موجودا قبله.

---

[1] ف ي؛ ل + تعالى.

[2] ف ي: ألايرى:

[3] ف ي – يكون.

[4] في هامش ل: اي لم لايجوز أن يكون تقدمه عليه كتقدم أجزاء الزمان بعضها على البعض؟ فإن ذلك التقدم ليس بالزمان عند الفلاسفة، وإلا لكان للزمان زمان، ويتسلسل.

[5] ف ي: إيجاد.

الكلام في الاسم والمسمى

ههنا ثلاثة ألفاظ: التسمية، والاسم، والمسمى. التسمية يرجع[1] إلى المسمى، وهي اللفظ الدال على الاسم. والاسم مدلوله، وهو المسمى بعينه.[2] والوصف، والصفة بمثابة التسمية، والاسم؛ إذالوصف قول الواصف، والصفة مدلول الوصف يوصف بها الموصوف. وكل وصف فهو صفة للواصف، وليس كل صفة وصفا. وكذا كل تسمية فهو[3] اسم من وجه، وليس كل اسم تسمية. فقول القائل إذا انبأ عن اسم فهو تسمية منه، وهو اسم، وصفة من حيث أنه اتصف به القائل بكونه قائلا، ومسميا. فمن حيث أنه تسمية خبر متعرض للصدق، والكذب؛ ومن حيث أنه صفة، واسم لايدخله الصدق، والكذب.[4]

وقالت المعتزلة باتحاد التسمية، والاسم؛ واتحاد الوصف، والصفة. وهذا القول يجرهم إلى إنكارالصفة، والاسم لله تعالى في الأزل. إذ الصفة، والاسم قول الواصف، والمسمي؛ وهو حادث عندهم. وهذا يخالف إجماع الأمة أيضا؛ لأنهم أجمعوا على أن ثبوت العلم، والقدرة، والسمع،[١١٠أ] والبصر، والطول، والقصر، وسائرالصفات لايتعلق بالأقوال؛ وأن الله سبحانه وتعالى موصوف بالجود، والكرم، والرأفة، والرحمة،

---

[1] ف ى؛ ل: ترجع.

[2] في هامش ل: إذا قال قائل 'الله' فهذا القول تسمية قامت بالمسمى، وهي غير الاسم، والمسمى؛ والتسمية ذكر الاسم. والخلاف فيه أن ذكر اسم الله تعالى هل هو ذكر الله تعالى أم ذكر غيره؟ فمن جعل الاسم غير المسمى يقول: من قال 'الله' فقد ذكر غير الله تعالى. فإنه ذكر اسم الله تعالى، واسمه غيره. وعندنا لما كان الاسم، والمسمى واحدا كان قوله 'الله' ذكر اسم الله، وذكر الله؛ ولافرق بين قول القائل 'ذكرت اسم الله'، وبين قوله 'ذكرت الله'. والدليل عليه يأتي إن شاء الله تعالى.

[3] ف ى: فهي.

[4] ف ى – ومن حيث أنه صفة، واسم لايدخله الصدق، والكذب.

والفضل، والإحسان نطق بها الناطقون، أوسكتوا.

ولاتمسك لهم بقول أهل اللغة 'إن الوصف، والصفة واحد'. لأنهم أرادوا بذلك أن قول القائل 'زيد عالم' صفة لهذا القائل، ووصف منه لزيد؛ أو أرادوا بذلك أنهما مصدران[1] من قولهم 'وصف يصف وصفا، وصفة'، لكن الوصف على موافقة ميزان صدره دون الصفة مثل التسبيح، والسبحان. فالتسبيح على موافقة ميزان صدره دون السبحان.

وقال أبوالحسن الأشعري:[2] إن الأسماء تنزل منزلة الصفات، وهي منقسمة انقسام الصفات. ناسم هو المسمى كالصفة هي[3] الموصوف كالموجود، والقديم، والحادث؛ واسم هو غير المسمى كصفات الفعل مثل الخلق، والرزق، والإماتة، والإحياء، والتكوين[4] لله تعالى، والأعراض التى هي صفات محالها. واسم لاهو، ولاغيره كالصفة التى لاهو، ولاغيره؛ وهي صفات ذات الباري[5] كالعلم، والقدرة، والسمع، والبصر.[6]

---

[1] ف ى: يصدران.

[2] ابو الحسن الأشعري من ائمة اهل السنة، ورئيس الأشعرية تلميذ ابى على الجبائي نشأ فى الاعتزال، ثم رجع منه، وذب عن معتقد اهل السنة صاحب المؤلفات منها *مقالات الإسلاميين*، و *الإبانة عن اصول الديانة*، وغيرهما مات سنة ٩٣٥/٣٢٤ . انظر: *تاريخ بغداد* للخطيب البغدادى، ١١/٣٤٦-٣٤٧؛ وتبيين *كذب المفترى* لابن عساكر، ٣٤-٤٣٦؛ *ووفيات الأعيان* لابن خلكان، ٢٨٤/١١١-٢٨٦؛ *وطبقات الشافعية الكبرى* لابن السبكى، ٣٤٧/٣-٤٤٤؛ *والبداية والنهاية* لابن كثير، ٢٠٤/١١؛ و *شذرات الذهب* لابن العماد الحنبلى، ٣٠٢/١-٣٠٥.

[3] ف ى: هو.

[4] ف ى – مثل الخلق، والرزق، والإماتة، والإحياء، والتكوين.

[5] ف ى + تعالى؛ ل + تعالى وتقدس.

[6] ف ى – كالعلم، والقدرة، والسمع، والبصر.

قال[1] أبو إسحاق الإسفرائينى:[2] إذا قال الله تعالى "كلامى صدق" كان التسمية، والاسم، والمسمى واحدا؛ إذ كلامه التسمية، وهو الاسم، وهو[3] المسمى بعينه. وإذا قال الله تعالى:[4] " إننى أنا الله"[5] فالاسم هو المسمى؛ والتسمية ليست[6] غيرالمسمى، ولاعينه. لأن التسمية قول الله، وهو صفة ذاته لاهو، ولاغيره.

ثم تحديد الاسم على قول المعتزلة هو القول الدال على المسمى. فجعلوا التسمية [١٠\ب] اسما.

وقلنا فى تحديده: ما دل بنفسه على معنى مفرد فى نفسه. والدليل على صحة ما ذهبنا إليه قوله تعالى: "سبح اسم ربك[7]"، [8] و"تبارك اسم ربك".[9] والمسبح[10] هو الله[11]

---

[1] ف ى؛ ل: وقال.

[2] ابو إسحاق الإسفرائيني ابراهيم بن محمد عالم بالفقه، والأصول نشأ فى إسفرائين، ثم خرج إلى نيسابور، ورحل إلى خراسان، وبعض أنحاء العراق، فاشتهر، له كتاب *الجامع فى اصول الدين*، و *رسالة فى اصول الفقه*. كان ثقة فى رواية الحديث، وله مناظرات مع المعتزلة؛ مات فى نيسابور سنة ١٠٢٧/٤١٨، ودفن فى إسفرائين. انظر: *هدية العارفين* لإسماعيل باشا البغدادي، ٨/١؛ و *الأعلام* للزركلي، ٥٩/١.

[3] ف ى؛ ل — هو.

[4] ف ى — الله تعالى.

[5] سورة طه، ١٤/٢٠.

[6] ف ى — ليست.

[7] ف ى + الأعلى.

[8] سورة الأعلى، ١/٨٧؛ ف ى + الأعلى.

[9] سورة الرحمن/ ٧٨/٥٥.

[10] ل: فالمسبح.

[11] ف ى؛ ل + تعالى.

دون أقوال الذاكرين. ألا ترى[1] أنه أضاف هذا الوصف إلى ذاته فى موضع آخر كما قال: " تبارك الذي بيده الملك "[2]، و"تبارك الذي نزل الفرقان". [3] دل أن الإضافة إلى الاسم إضافة إلى المسمى.

ولأن فى القول بأن الاسم غير المسمى تعطيل الشرائع، ورفع الاحكام، بل يؤدي إلى رفع أصل التوحيد. لأن إيراد العقود من البيع، والإجارة، والنكاح، والطلاق، والعتق على الاسماء لايكون إيرادا على المسميات؛ فلايثبت بها الملك، والحل، والحرمة فى الاعيان.

وكذا " بسم الله " معناه " بالله "؛ إذ لوكان الاسم غيرالله لكان الإهلال على الذبيحة، والبداية فى كل أمر بغير الله. وكذا الإيمان بالله، ومحمد[4] رسول الله إيمانا بغير الله، وبغير[5] رسوله، والحلف بالله حلفا بغير الله .

فإن قيل: قوله تعالى: "ولله الاسماء الحسنى"[6]، وقوله عليه السلام[7] فى الحديث المعروف: " لله تسعة وتسعون اسما"[8] دليل[1] تغاير الإسم للمسمى؛ إذ المتعدد غير

---

[1] ف ى: ألايرى.

[2] سورة الملك، ١/٦٧ ؛ وفى هامش ل: 'تبارك الله' اي دام خيره، وبره؛ من البركة، وهي الزيادة، والنماء. يقلب'بارك الله له، وفيه، وعليه'. ويجوز أن يكون من البروك، وهو الثبوت؛ ومنه البركة، لثبوت النماء فيها.

[3] سورة الفرقان، ١/٢٥ .

[4] ف ى؛ ل: وبمحمد.

[5] ف ى — بغير.

[6] سورة الأعراف، ١٨٠/٧.

[7] ف ى؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[8] انظر: صحيح *البخاري*، التوحيد ١٢، والدعوات ٦٩، ١٠٠، والشروط ١٨؛ و صحيح *مسلم*، الذكر ٥، ٦؛ و سنن *الترمذي*، الدعوات ٨٢؛ و سنن *ابن ماجة*، الدعاء ١٠.

المتحد بالضرورة.[1]

قلنا: الجواب عنه من وجهين. أحدهما إنا لاننكر استعمال الاسم فى التسمية مجازا لاشتراكهما فى الدلالة على المعنى؛ غير أن الاسم دل بنفسه على معنى فى نفسه، والتسمية دلت على معنى فى غيره، أوحقيقة. فكان الاسم [١١/أ] مشتركا بين التسمية، والمسمى. والثانى لايمتنع تعدد المسمى، فإن الاسماء دلت على الصفات القديمة، فلم يبعد فيها التعدد.[2]

فإن قيل: لوكان الاسم هو المسمى لاستقام أن يقال: إن الله اسم، كما يستقيم القول بأن الله مسمى، واستقام القول بأنه عبد اسم الله كما يستقيم القول بأنه عبد الله.[3]

قلنا: السبيل فى مثله التوقيف، ولم يرد التوقيف بأن اسم الله هوالله، ولا بأن نعبد[4] اسم الله. ولايقال: لوكان الاسم هوالمسمى لاستقام الجواب بالإشارة إلى ذات الانسان عند قول السائل 'ما اسمك؟'، أو 'اسمه؟' لأن الاسم[5] المقرون بما فى السؤال أريد به

---

[1] ل + على.

[2] ل + على أن الاسم لوكان هو التسمية لصار تقدير الحديث 'لله تسعة وتسعون تسمية'؛ وهذا فاسد.

[3] فى هامش ل: الاسم يذكر، ويراد به التسمية، وهو قائم بالمسمى بالإجماع؛ والتعدد، والكثرة، والحدوث راجع إلى التسمية لا إلى الاسم حقيقة. والدليل على التفرقة بينهما انه إذا قيل 'ماإسمك ؟' فيقول 'محمد'، فيكون مراد المجيب التسمية لا الذات، فإنه ذكر بكلمة 'ما'، وإنها لغير العقلاء؛ ثم إذا قيل 'من محمد؟ ' فيقول 'أنا' مخبرا عن نفسه؛ ولو كان 'محمد' غيره لما صح الجواب بقوله 'أنا '، بل يقول 'محمد اسمى'. وكذا يصح أن يخبر فيقول 'أنا محمد بن فلان'، فيكون إخبارا عن ذاته. وكذا إذا ... لذاته فصح لمجموع ما ذكرنا، أن الإسم والمسمى واحد وإن كان قد يطلق على التسمية مجازا.

[4] ف ى؛ ل: يعبد.

[5] ف: اسم.

التسمية، وبمن أريد به المسمى. والله الموفق.[1]

الكلام فى توحيد الصانع جل جلاله وعم نواله وشمل البرية إحسانه وإفضاله

ثم إن صانع العالم تعالى وتقدس واحد. قيل: الواحد حقيقة هوالفرد، واسم الفرد ينتظم الفرد فى الذات، وينتظم الفرد فى المعنى. فالتفرد فى الذات امتناع انقسامه فى نفسه كما يقال: الجوهرالذى لايتجزى واحد، أى فرد يمتنع انقسامه. وأما الفرد فى المعنى فنوعان: أحدهما الإنفراد عن أصحابه حتى يبقى وحده؛ والآخر الانفراد فيما بين أشكاله بوصف خص به من أوصاف التعظيم. كما يقال 'فلان واحد زمانه، وواحد بلده'. قال شاعرهم :

"يا واحد العرب الذى ما فى الأنام له نظير لوكان مثلك آخر ما كان فى الدنيا فقير"[2]

[١١\ب] ثم إن الله تعالى واحد فى ذاته، وأسمائه، وصفاته على معنى أنه فرد فى ذاته، وأسمائه، وصفاته. وتفرد ذاته باعتبار امتناع انقسامه فى نفسه؛ لأن الانقسام إنما يقع على مجتمع، ولايوصف هو بالاحتماع. لأن الاجتماع كون جزء بجنب جزء مماس له، ولايقع المماسة إلا على ما له جانب، وما له جانب متناه، والتناهى من صفات الحدوث، تعالى الله عن ذلك.[3] ويلزم من امتناع النهاية امتناع الجانب، ومن امتناع الجانب امتناع المماسة، ومن امتناع المماسة امتناع الاجتماع، ومن امتناع الاجتماع امتناع الانقسام بالضرورة .

---

[1] ف ى — والله الموفق.

[2] لم أجده فى المراجع.

[3] ف ى + علوا كبيرا.

ثم ليس امتناع انقسام ذات البارى تعالى وتقدس[1] كامتناع انقسام الجزء الذى لايتجزى. لأن امتناع انقسامه من حيث أنه قطع عنه مثله، فكان أقل القليل، وانه قابل للتكثير بأن يضاف إليه من العدد، والله تعالى متعال عن التقلل، والتكثر. لأن المتكثر ذو شكل، والمتقلل ذو نهاية؛ وهما من سمات الحدوث تعالى الله عن ذلك. ولهذا قال أبو إسحاق الإسفرائينى: الواحد هو الذى لايقبل الوصل، والفصل، أشار إلى وحدة الاله سبحانه.

فأما الجوهر يقبل التأليف، والزيادة؛ ولهذا قلنا: إن الله تعالى واحد لا كالواحد من الخلق كإنسان واحد، ودار واحدة. لأنه ذو شكل، وذو نهاية. وعن هذا قال عامة أهل السنة والجماعة: إن الله تعالى واحد لا من [١٢\أ] طريق العدد، لأن العدد انما صار عددا بما أضيف إليه بعضه إلى بعض، فيتكثر بذلك،[2] ويتقلل بما يقطع عنه من العدد .

فلو قيل: إنه واحد من طريق العدد لكان فيه إدخاله في جملة ما يتكثر بانضمام البعض إلى البعض، ويتقلل بقطع هذا الضم[3] وهذا محال. ولايلزم أنه تعالى وتقدس عد نفسه مع خلقه فى قوله تعالى: "ما يكون من نجوى ثلثة إلا هو رابعهم"،[4] فإنه يدل على أنه واحد من طريق العدد؛ لأن المراد بالآية أنه محيط بهم علما، ولايخفى عليه من أمرهم شيئ كمن معهم فى المكان؛ لا أن يراد أنه واحد منهم. ألاترى[5] أنه لايجوز أن يقال 'إنه ثالث ثلاثة'، ولا 'رابع أربعة'، لأنه واحد منهم؛ ولاكذلك 'رابع ثلاثة'،

---

[1] ف – وتقدس.

[2] ل – بذلك.

[3] ف ى: القسم.

[4] سورة المجادلة، ٧/٥٨.

[5] ف ى: ألايرى.

لأن رابع ثلاثة جاعل الثلاثة أربعة بكونه معهم إما بالنصرلهم، أو بالعلم بهم، لا أن يدخل فى عددهم. دل على صحة هذا التأويل أول الآية، وآخرها؛ فإنه قال فى أول الآية: " ألم تر أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض"، وقال فى آخر الآية :" إن الله بكل شيئ عليم".

ثم الفرق بين الواحد، والأحد بعد اشتراكهما فى إفادة معنى التوحد من وجوه: أحدها أن الأحد فى موضع النفي يعم القليل، والكثير بصفة الاجتماع، والافتراق؛ يقال 'ما فى الدار أحد'، أي ما فيها واحد، ولا اثنان، ولا ثلاثة لامجتمعين، ولامفترقين. ولكون [١٢\ب] هذا الاسم متناولا للواحد فما فوقه صح أن يقال 'ما من أحد فاضل، وما من أحد فاضلين'؛ قال الله تعالى: "فما[1] منكم من أحد عنه حاجزين"،[2] بخلاف الواحد، لأنه صح أن يقال 'مافى الدار واحد، بل إثنان'، ويقال 'ما يقاومه واحد، بل إثنان'. فلهذا قال الله تعالى: "ولم يكن له كفوا أحد"،[3] يقتضى نفي الكفاءة على العموم؛ وعلى هذا قال الله[4] تعالى: " لستن كأحد من النساء"،[5] لأنه أراد نفيا عاما، ولو قال 'كواحدة من النساء' يحتمل أن يكون[6] مثلا لغير تلك الواحدة.

والثانى: أن 'أحدا' اسم خاص لله تعالى عند الإطلاق حتى لم يجز أن يقال 'رجل أحد، ودرهم أحد'، واستقام ذلك فى اسم الواحد. ولهذا جاء اسم أحد فى أسماء الله تعالى فى القرآن غير مقرون بما يوجب التعريف من الألف واللام فى قوله

---

[1] ل: وما.

[2] سورة الحاقة، ٤٧/٦٩ .

[3] سورة الإخلاص، ٤/١١٢.

[4] ف ى — الله.

[5] سورة الأحزاب، ٣٢/٣٣.

[6] ل + به.

تعالى: "قل هو الله أحد".[1] لأنه معرفة بنفسه، فإنه لما كان نعتا له وحده استغنى عن التعريف.

والثالث: أن اسم الأحد ينتظم التوحد فى الذات خاصة، واسم الواحد ينتظم التوحد فى الصفة، والذات. ألاترى[2] أنه يستقيم أن يقال 'فلان واحد زمانه'، ولم يستقم 'أحد زمانه'؛ ولهذا المعنى يقال 'إن الله تعالى أحد فى ذاته، واحد فى صفاته'. دل عليه "قل هو الله أحد"؛ وصف ذاته بأنه أحد. ولما أراد نفي شركة الأغيار فى صفة الخالقية، فقال "وهو الواحد" فى قوله تعالى: " أم جعلوا لله شركاء [١٣\أ] خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيئ وهو الواحد القهار".[3]

ثم إن الله تعالى واحد لاشريك له. إذ لوكان له شريك لتمانعا بوجودهما لاستخلاص الالهية لنفسه، إذ الشركة نقص، لأنه لايمكنه إنفاذ مشيئته على ما يشاء. وإذا تمانعا لم يكونا، ولم يكن المصنوع أيضا؛ أو لتمانعا بالإيجاد لاستخلاص الملك، إذ الشركة فيه نقص أيضا. وإذا تمانعا بالإيجاد لم يكن موجود ما. ولما كان كل موجود مستمرا فى الوجود دل أن الصانع واحد.

فإن قيل: لواصطلحا على ذلك، وتوافقا ليكون وجودهما، ووجود كل موجود بهما لم يتأت هذا الإلزام.

قلنا: الإلزام باق، لأنهما إن توافقا على الإيجاد فإما أن يوجد الموجود منهما على طريق التعاون، وحينئذ يلزم عجز كل واحد منهما؛ وإن وجد من كل واحد منهما

---

[1] سورة الإخلاص، ١/١١٢.

[2] ف ى: ألايرى.

[3] سورة الرعد، ١٦/١٣ ؛ وفى هامش ل: إنما ذكر 'القهار' عقيب 'الواحد' لبيان أن الله تعالى مع وحدته، واستغنائه عن غيره قهار، وإن كان من بيان القهر افتقاره إلى انضمام من يعاون فيه.

على الانفراد، والاستبداد فذلك محال. أو نقول:[1] لوتوافقا فإما أن كان موافقتهما مع العجز عن الممانعة، وحينئذ يلزم عجز كل واحد منهما؛ أومع القدرة على الممانعة، وحينئذ صار كل واحد منهما مقدوراالآخر، والمقدور لايصلح إلها. فهذا معنى قوله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"؛[2] أى 'لوكانوا عددا لتمانعوا بوجودهم، أو بإيجاد غيرهم'، وقوله تعالى: "وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض"؛[3] أى 'لوكانوا[4] عددا لذهب كل إله بما خلق، ولايبقى للآخر تصرف فيما [١٣\ب] خلق الآخر، ويصير كل واحد متناهي القدرة؛ ومتناهي القدرة لايكون إلها. وقوله[5] "ولعلا بعضهم على بعض"، أي 'لتغالبوا، وتمانعوا بوجودهم، أو بإيجاد غيرهم ، وإذا تمانعوا لم يكونوا موجودين، ولاكان موجود؛ فلما كان أمرالسموات، والأرض مستمرا دل أن صانع العالم واحد لاشريك له'.

ثم المتكلمون أخذوا دلالة التمانع من كتاب الله تعالى، فقالوا: لوكان الصانع اثنين، وفرضنا تعلق إرادة أحدهما بعرض، وتعلق إرادة الآخر بضده فى ذلك المحل؛ إما أن ينفذ إرادتهما، وهو محال لاجتماع الضدين؛ وإما أن لاينفذ مرادهما، وهو محال، إذ فيه تعجيزهما؛ وإما أن ينفذ إرادة أحدهما، وفيه تعجيز من لم ينفذ إرادته.

فإن قيل: فرض اختلافهما فى الارادة محال، وسلب القدرة عن المحال لايكون عجزا كما قلتم فى الواحد 'إن سلب قدرته عن الظلم، والكذب لايكون عجزا'؛ لأنه محال.

---

[1] ف ى: اويقول.

[2] سورة الأنبياء، ٢٢/٢١.

[3] سورة المؤمنون، ٩١/٢٣.

[4] ف ى؛ ل: لوكان.

[5] ف ى + تعالى.

قلنا: الظلم، والكذب محال على الله؛[1] لأن الصدق، والعدل واجب له، فيستحيل ضده؛ ولأن الظلم، والكذب نقص، وأنه لايوصف بالقدرة على نقص نفسه. بخلاف ما نحن فيه؛ لأن الحركة، والسكون، وسائر المتضادات ممكن الوجود، وإرادة كل منها جائز؛ والقدرة على كل منها ثابتة لولا تحصيل صاحبه ضده فى هذا المحل. فحيث لم يقدر إنما لم يقدر لمنع صاحبه إياه عن الإرادة، وتنفيذها؛ فكان هذا من صاحبه تعجيزا.

يحققه: أنا لو قدرنا [١١٤/أ] تفرد كل واحد منهما فى الوجود لصح إرادة الحركة من أحدهما، وإرادة السكون من الآخر؛ فوجب أن يصح الإرادتان حالة الاجتماع كما كان حالة الانفراد؛ لأن صحة الإرادة لكل منهما أزلي، والأزلي لايزول.

فإن قيل: أليس أنه لو انفرد أحدهما لصح[2] منه إيجاد الحركة فى شخص، ولو انفرد الثانى لصح[3] منه إيجاد السكون فى ذلك الشخص فى ذلك الزمان. ثم إنهما لواجتمعا لما قدر كل واحد منهما على ما كان قادرا حالة الانفراد؛ وإذا كان كذلك فى القدرتين فكذا فى الإرادتين.

قلنا: المدعى أن القول بالالهة يؤدى إلى المحال، والأمر كذلك. لأنه إن بقي الصحتان فى المسئلتين يلزم عجز الآلهة،[4] أو اجتماع الضدين، وإنه محال. وإن زالتا، أو زالت إحديهما يلزم زوال الأزلي، وإنه محال أيضا. أونقول: زوال إحدى الصحتين فى المسئلتين يوجب زوال الصحتين، وذلك يوجب بقاء الصحتين، فيلزم الجمع بين الصحتين، واللاصحتين، وأنه محال.

---

[1] ف ى + تعالى.

[2] ف ى؛ ل: يصح.

[3] ف ى؛ ل: يصح.

[4] ف ى: الإله.

بيانه: أن زوال إحدى الصحتين بالأخرى إنما يكون عند المنافاة بين الإرادتين، والقدرتين. وعند المنافاة لم يكن تأثير حصول إحديهما فى عدم الأخرى أولى من العكس، فيلزم زوال كل واحدة منهما لعدم الأولوية، ويلزم من ذلك بقاءهما. لأن المؤثر فى عدم كل واحدة منهما وجود الأخرى، والعلة واجبة الحصول عند وجود المعلول ضرورة امتناع وجود المعلول بدون علته؛ فلو زالتا معا لصحتا معا، وذلك محال.

فإن قيل: العجزلازم فى الواحد أيضا، لأنه [١٤\ب] لو خلق شيئا لعجز[1] عن خلقه ثانيا، وعن خلق ضده فى تلك الحالة فى ذلك المحل.

قلنا: زوال القدرة عن مقدوره بإثبات غيره ضد ذلك الشيئ هو العجز، وهو أمارة الضعف، والنقص. فأما من أثبت التصرف فى محل باختياره مع قدرته بإثبات ضده على البدل، فزوال قدرته لوجود[2] ضده لايوجب العجز، والضعف؛ لأنه هوالذى أثبت الضد فيه باختياره، بل هو آية[3] كمال القدرة، ونفاذ المشيئة. ولأن صانع العالم هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال لاستحالة وجود العالم بدونه، فيكون وجوده واجبا. فلو قدر وجود صانع آخر إنما يقدر على سبيل الجواز، لأنه لايستحيل عدمه. ووجود الصانع بصفة[4] الجواز محال.

ولأنا لو قدرنا ذاتين كل واحد منهما واجب الوجود لذاته لكان لأحدهما شيئ لايكون للآخر، إذ لو لم يختص أحدهما بشيئ استحال التميز، وذلك الشيئ ليس[5] من

---

[1] ف ى: يعجز.

[2] ف ى؛ ل: بوجود.

[3] ف: إنه.

[4] ف: لصفة.

[5] ف ى – ليس.

لوازم الوجوب، وإلا لكان حاصلا للآخر. ثم هذا الذى اختص بوجود هذا الشيئ إن لم يتصور وجوده بدون هذا الشيئ كان وجوده متعلقا بشيئ، فلم يكن واجبا لذاته؛ وإن تصور كان الاثنان[1] موجودين من غير أن يكون بينهما تميز بشيئ البتة، وذلك محال.

ولأنا لوقدرنا إلهين فلايخلو إما أن يكون الجواهر، والاعراض مقدورة لكل واحد منهما؛ أويكون الجواهر مقدورة لأحدهما، والأعراض للآخر؛ أويكون بعض الجواهر، والأعراض للآخر؛[2] أويكون بعض الجواهر، والأعراض مقدورا لأحدهما،[3] والبعض الآخر للآخر. [١١٥أ] لا وجه إلى الأول لاستحالة مقدور بين قادرين، لأن المقدور فى وجوده يستغنى بكل واحد منهما عن الآخر. ولا وجه إلى الثانى، لأن الجواهر لايستغنى عن الأعراض، والأعراض عن الجواهر، فيكون فعل كل واحد منهما موقوفا على الآخر. ولا وجه إلى الثالث، لأن الجواهر كلها متماثلة، وأكوانها[4] التى هي[5] اختصاصات بالأحياز[6] متماثلة، والقادر على الشيئ قادر على مثله.

ولأنا لو قدرنا إلهين، فإن لم يقدر كل واحد منهما، أو أحدهما على تعريف نفسه للعقلاء بدلالة صنعه يلزم عجزهما، أو عجز أحدهما، وهو باطل. وإن قدرا على ذلك، فهو باطل لوجهين: أحدهما أنه لم يتصور فى العقل وجود مصنوع تبين[7] اختصاصه بأحدهما على التعيين. والثانى أن تصور ذلك إنما يكون بامتياز مصنوع كل واحد منهما

---

[1] ل: الإثبات.

[2] ف ي؛ ل – أويكون بعض الجواهر، والأعراض للآخر.

[3] ف ي – لأحدهما.

[4] فى هامش ل: الكون عبارة عن حصول الجوهر فى الحيز.

[5] ف ي: هو.

[6] ف ي: بالأحيان.

[7] ف ي: يبين.

عن الآخر، وذلك قول بتناهي القدرة، وهو محال. لأن القدرة القديمة شاملة لكل مقدور، فلو اختصت بالبعض لابد لها من مخصص. وإلى هذا أشار قوله تعالى: "إذا لذهب كل إله بما خلق".[1] والله الموفق.[2]

الكلام[3] فى استحالة كون البارى تعالى وتقدس عرضا أوجوهرا أو جسما أوما هو من سمات الحدوث

[فصل فى أن الله ليس بعرض] :

ثم إن صانع العالم ليس بعرض، لأنه اسم لما لادوام له، ويستحيل وجوده إلا فى جسم، أوجوهر، والقديم واجب الدوام، فلايكون عرضا؛ ولأن الفعل المحكم المتقن لايتأتى إلا من حي عالم قادر، وكون العرض حيا عالما قادرا محال.

والمعتزلة زعموا [١١٥\ب] أن الله تعالى لوكانت له صفات أزلية لكانت أعراضا لاستحالة قيام الصفات بأنفسها، وقيام العرض بذات الله تعالى محال.

والكرامية[4] لما عرفوا ثبوت الصفات بالدليل الضروري، وعلموا أنها لايقوم

---

[1] سورة المؤمنون، ٩١/٢٣.

[2] ف ي؛ ل — والله الموفق.

[3] ل: القول.

[4] الكرامية أصحاب ابى عبد الله محمد بن كرام الذى مات سنة ٨٦٨/٢٥٥، وهم طوائف بلغ عددهم إلى إثنتي عشرة فرقة يثبتون الصفات لله تعالى، وينتهون فيها إلى التشبيه، والتجسيم. قالوا بأن الإيمان قول باللسان فقط، وزعموا أن الله تعالى لايقدر إلا على الحوادث التى تحدث فى ذاته من إراداته، وأقواله، وإدراكاته. انظر: *مقالات الإسلاميين* لأبى الحسن الأشعري، ١٤١،١٤٣؛ و *الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ١٣٠-١٣٧؛

بذواتها سمتها أعراضا. وكلاالمذهبين فاسد. لأن العوض عرض لاستحالة بقائه؛ سمي السحاب عارضا لعدم دوامه، ويقال 'عرض لفلان كذا'، أى معنى لاقرار له، لا لاستحالة قيامه بذاته؛ فلم يكن صفات الله تعالى أعراضا لوجوب بقائها.

فصل [فى أن الله ليس بجوهر]:

صانع العالم ليس بجوهر، وزعمت النصارى أنه جوهر، لأنه فى الشاهد اسم للقائم بالذات يطرد، وينعكس، ولا انفكاك بينهما.

وقلنا: الجوهر فى اللغة عبارة عن الأصل، يقال للثوب إذا كان محكم الصنعة جيد الأصل: إنه ثوب جوهري، وفلان من جوهر شريف؛ وسمي الجزء الذى لايتجزى جوهرا، لأنه جار مجرى الأصول للمتركبات.

ثم كما يدور[1] الجوهرية مع القيام بالذات وجودا، وعدما يدور[2] مع كونه أصلا للمتركبات أيضا؛ وفى لفظ الجوهر ما ينبئ عن الأصالة لغة لاعن القيام فى الذات،[3] فكان جعله جوهرا لكونه أصلا أولى من جعله جوهرا لأنه قائم بالذات.[4] لأن دلالة الدوران مشتركة، ودلالة الوضع خاص فى الأصالة. ألاترى[5] أن كل جوهر فى الشاهد قابل للعرض، ويدور الجوهرية معه وجودا، وعدما؛ ثم لم يجعل القابل للأعراض حدا

و *الملل والنحل* للشهرستاني، ١/١٠٨-١١٣؛ و *كشاف اصطلاحات الفنون* للتهانوي، ١٢٦٦/٣.

[1] ل: تدور.

[2] ل: تدور.

[3] ل: بالذات.

[4] ل - فكان جعله جوهرا لكونه أصلا أولى من جعله جوهرا لأنه قائم بالذات.

[5] ف ى: ألايرى.

للجوهر لما أن اللفظ لاينبئ عنه لغة، فكذا هذا .

ثم إن هؤلاء الجهال يزعمون أن الله تعالى جوهر [١٦\أ] ثلثة أقانيم، والأقنوم الصفة عندهم. فيكون معناه أنه جوهر واحد ثلث صفات؛ ويفسرون ذلك أنه ذات، وعلم، وحيوة؛ ويسمون الذات أبا، والعلم إبنا، والحيوة زوجة. وهذه جهالة متفاحشة حيث يجعلون الواحد ثلثة، والثلثة واحدا؛ ويجعلون الذات صفة، ويعدونه فى الصفات. وكذا يجعلون الذات أبا، والصفة ابنا؛ ثم يجعلون الأب، والإبن قديمين مع أنه لابد من تقدم الأب على الإبن. وهذه خرافات تغنى حكايتها عن الإطناب فى ردها. والله الهادى.[1]

فصل [فى أن الله ليس بجسم]:

صانع العالم ليس بجسم، وخالفنا في ذلك طوائف كثيرة[2] من اليهود، وغلاة من الروافض، والمشبهة، والكرامية. فطائفة منهم وهم أكثر[3] اليهود يخالفوننا فى الاسم، والمعنى؛ فيقولون: إنه جسم متركب متبعض متجز. وذلك باطل لوجوه: أحدها أنه لوكان جسما مؤتلفا له أبعاض، وأجزاء لابد وأن يكون متناهيا؛ لأن كل جزء منه متناه ؛ وخروج ما اجتمع من الأجزاء المتناهية عن التناهى فى الذات محال. وإذا ثبت تناهيه ثبت كونه على قدر مخصوص مع مساواة غيره من الأقدار إياه فى الجواز؛ فلابد له من مخصص. ولايلزم على هذا اختصاص ذات البارى ببعض الصفات بدون المخصص. لأن المخصص بإحدى[4] الجائزات هو الذي يحتاج إلى المخصص، فأما صفات الكمال فواجبة الوجود له ممتنعة العدم، فلاحاجة إلى المخصص فى الواجب.

---

[1] ف ى؛ ل – والله الهادى.

[2] ف ى؛ ل: كثير.

[3] ف ى + أصناف.

[4] ف ى: الاختصاص بأحد.

والثانى: أن المتركب لابد وأن يكون مشكلا، والأشكال مختلفة فى [١٦\ب] ذواتها مدور مربع مثلث إلى غير ذلك. فلايجوز أن يكون على الأشكال كلها للتنافى، والتضاد. واختصاصه ببعض الأشكال لابد له من مخصص.

والثالث: أنه لوكان متبعضا متجزئا، فإن كان كل جزء منه موصوفا بصفات الكمال يلزم القول بآلهة كثيرة؛ والقول بالإثنين لما كان باطلا فالقول بالآلهة الكثيرة أولى بالبطلان. وإن لم يكن موصوفا بصفات الكمال يكون موصوفا بأضدادها التى هي نقائص. تعالى الله عن ذلك.[1]

ومن أطلق اسم الجسم، وأراد به الموجود، وحكي ذلك عن هشام بن الحكم[2] أنه اسم للموجود؛ أوالقائم بالذات كما هو مذهب المتأخرين من الكرامية، فهو مخطئ فى إطلاق هذا الاسم. لأنه اسم للمتركب فى اللغة، فإنهم يقولون: 'هذا جسيم' للمبالغة، و'أجسم منه' للتفضيل. ولولا أن الجسم اسم للمتركب الذى يجرى فيه التزايد، وإلا لما جرى فيه المبالغة، والتفضيل. ألايرى أن الوجود، والقيام بالذات لما لم يجرالتزايد فيهما لايصلح أن يقال: 'هذا أوجد من ذلك'، ولا 'أقوم منه بالذات'.

فإن قيل: إطلاق اسم الجسم فى المخلوقات إن كان يدل على التركب فلم قلتم إنه فى الغائب كذلك؟

---

[1] ف ى؛ ل + علوا كبيرا.

[2] هشام بن الحكم صاحب المقالة فى التشبيه، كان من متكلمى الشيعة جرت بينه، وبين ابى الهذيل مناظرات فى علم الكلام، غلا فى حق علي رضي الله عنه، حتى قال إنه إله واجب الطاعة؛ زعم أن معبوده جسم، وأنه ذو لون، وطعم، ورائحة، وأنه نور؛ مات سنة ٩١١/٢٩٩. انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ٣١-٣٣، ٤٠، ٤٦، ٣٢٩، ٣٣٧-٣٣٨، ٤٩٣-٤٩٤؛ و *الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ٤١-٤٢؛ و *الملل والنحل* للشهرستاني، ١/١٨٤-١٨٦.

قلنا: مقتضى اللغة لايختلف فى الشاهد، والغائب؛ ولو جاز ذلك[1] لجاز أن يسمى الغائب طويلا عريضا ساكنا متحركا آكلا شاربا، ولايراد بها ما يفهم فى الشاهد. فالخصم إن جوز ذلك كفر، وإن امتنع عن ذلك تناقض.

فإن قيل: إذا قلتم إنه شيئ لا كالأشياء فهلا يقولون[2] إنه جسم لا كالأجسا م؟

[١٧/أ] قلنا: الفرق بينهما من وجهين: أحدهما أن الشيئ اسم للموجود، ومعناه مستقيم على الله تعالى، لأنه موجود، والاسم ورد به. قال الله تعالى: " قل أي شيئ أكبر شهادة قل الله"،[3] ولو لم يكن شيئا لما استقام ذكره فى جواب ' أي شيئ'. كما لو قيل: ' أي الرجال أتاك، وأي السباع أسرع مشيا؟ ' لم يستقم في جوابه ذكرغير الرجال، وغير السباع.

وأما[4] اسم الجسم لم يرد به الشرع، ولم يستقم معناه؛ فكيف يجوز إطلاقه؟ يحققه: إنا ننتهى فى أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا الشرع؛ حتى لانسمى الله تعالى طبيبا وإن كان عالما بالأدوية، والعلل؛ ولا فقيها وإن كان عالما بالأحكام بما لها من المعانى؛ ولا صحيحا وإن كان منزها عن الألم،[5] والأسقام. ولا يلزم على هذا الموجود، والقديم وإن لم يرد الشرع به، لأن الإجماع منعقد على إطلاقهما، وإنه

---

[1] ل: ذا.

[2] ف ى؛ ل: تقولون.

[3] سورة الأنعام، ١٩/٦.

[4] ف ى؛ ل: فأما.

[5] ل: الآلام؛ وفى هامش ل: الألم عبارة عن إدراك ما ينافى المزاج المعتدل؛ والمزاج كيفية يحدث عند اخلاط الأجسام الموصوفة بالكيفيات المتضادة؛ والله تعالى ليس بجسم، فيستحيل عليه الألم. واتفق الكل على استحالته عليه. وأما اللذة إن كانت جسمية فقد اتفقوا على استحالته، وإن كانت عقلية فقدأثبتها الفلاسفة، والباقون ينكرونها. لأن اللذة عبارة عن إدراك مايلائم المزاج المعتدل، وهذا المعنى يستحيل عليه تعالى.

بمنزلة النص.

والثاني: أن قولنا 'شيئ لا كالأشياء' لايكون متناقضا، ولاخاليا عن الفائدة؛[1] لأن بقولنا 'لا كالأشياء' لاينفى مطلق الوجود الثابت بصدرالكلام ليكون تناقضا. وإنما نفينا به ما وراء مطلق الوجود من الجسمية، والجوهرية، والعرضية التى هى أمارات الحدوث؛ فيكون مفيدا. فأنتم بقولكم 'لا كالأجسام' إن نفيتم التركب فهو تناقض، وإن نفيتم غيره فلا فائدة فيه. لأن التركب باق، وهو من أعظم أمارات الحدوث. فقياس هذا بذاك جهل فاحش. والله الهادى.[2]

فصل [فى أن الله ليس بصورة] :

وإذا ثبت أنه ليس بمتركب استحال عليه الصورة،[3] لأنها هي المتركبة، وتختلف [١٧\ب] باختلاف التركب كاختلاف صورة السيف، والسكين، والفأس، والقدوم، والمر باختلاف التركب. ولأن الصور مختلفة، واجتماعها عليه مستحيل لتنافيها في أنفسها، وليس البعض بأولى من البعض فى إفادة المدح، والنقص؛ ولم تدل المحدثات على صورة ما، بل تدل[4] على أن المصور لايكون مصورا؛ فلو اختص بشيئ منها لابد له من مخصص بخلاف العلم، والحيوة، والقدرة، والإرادة مع أضدادها. فإنها من صفات الكمال، وأضدادها نقائص.

وكذا المحدثات دلت على هذه الصفات دون أضدادها، فثبتت هي دون أضدادها، ولاحاجة إلى المخصص، ولهذه النكتة لايجوز وصفه باللون، والطعم،

---

[1] ف ى: الإفادة.

[2] ف ى؛ ل – والله الهادى.

[3] فى هامش ل: الصورة عبارة عن شغل الموجود للحيز على وجه الامتداد فى الجهات.

[4] ف ى – تدل.

والرائحة.[1]

فصل [في أن الله ليس في جهة] :

صانع العالم ليس في جهة، ولامكان؛ لأنهما من أمارات الحدوث، وثبوتهما في القديم يؤدي إلى أحد أمرين: إما حدوث القديم، أوقدم المحدث. لأن أمارات الحدوث إن لم تبطل دلالتها ثبت حدوث القديم، وإن بطلت دلالتها لم يثبت حدوث العالم. والدليل على أن الجهة، والمكان من أمارات الحدوث وجوه: أحدها ان التعري عن المكان، والجهة ثابت في الأزل؛ فلو ثبت التمكن، والجهة بعد أن لم يكن لتغيرعما كان عليه، ولحدثت فيه مماسة. والتغير، وقبول الحوادث من أمارات الحدوث.

والثاني: لأنه لو كان ذاته مختصا بجهة، ومكان إما أن تمكن من الخروج منها، أو لم يتمكن؛ فإن تمكن كان محلا للحركة، [١١٨\أ] والسكون؛ وإن لم يتمكن كان كالزمن العاجز، وإنه من أمارات الحدوث.

والثالث: لو[2] كان في مكان، أو جهة، فإما أن يمتنع وجوده في غيرالمكان، والجهة؛ وحينئذ يكون مفتقرا في وجوده إلى المكان، والمكان غني عنه؛ فيلزم أن يكون المتمكن ممكنا لذاته لافتقاره إلى غيره؛ والمكان واجبا لذاته لغناه عن غيره؛ فيكون المكان أولى بالإلهية. وإن جاز وجوده في غير المكان، فيكون غنيا بذاته عن المكان، والغني بذاته يستحيل أن يعترض له ما يحوجه؛ لأن ما بالذات لايزول بما بالعرض.

---

[1] في هامش ل: لأن الألوان مختلفة، وكذا الطعوم، والروائح؛ واجتماع كلها على الله تعالى محال لتنافيها في أنفسها، وليس بعضها بأولى من البعض إلى آخر ماذكر في نفي الصورة على الباري تعالى.

[2] ف ي: إنه لو.

والرابع: أنه لو كان فى مكان، أوجهة إما أن كان فى الأماكن، والجهات كلها، وذلك محال؛[1] وإن اختص ببعضها يحتاج إلى مخصص لاستواء الكل.

فإن قيل: جهة فوق أشرف الجهات، والعرش أعظم الأماكن، قلنا: قبل خلق العالم لم يكن فوق، ولاتحت؛ فإنهما مستفادان من رأس الحيوان، ورجله؛ فتسمى الجهة التى تلى رأسه فوقا، وما تلى رجله تحتا. فإن الزنبور إذا مشى على سقف البيت فهو فوق من فى البيت، ومن فى البيت فوقه أيضا؛ لأن كل واحد منهما يلى رأس الآخر. وأما المكان إن ساوى مكانه سائر الأمكنة ثبت ما قلنا إنه يستدعى مخصصا،[2] وإن خالف سائر الأمكنة إن لم يكن مشارا إليه لم يكن الموجود فيه مشارا إليه، فلم يكن فى المكان ضرورة، وإن كان مشارا إليه، فإن كان جسما كان البارى[3] حالا فى [١٨\ب] الجسم، وإن كان عرضا كان البارى[4] حالا فى الحال فى الجسم، وكل ذلك محال.

والخامس: أنه لو كان بجهة من العالم محاذيا له إما أن كان مساويا لجسم العالم، أوأصغر، أو أكبرمنه؛ وكذا لابد من مسافة مقدرة بينه، وبين العالم؛ وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار يمكن أن يكون بخلافه، فيحتاج إلى مخصص، ومقدر.

والسادس:[5] لوكان متمكنا، فإن كان منقسما فهو جسم، وإن لم يكن منقسما فهو جوهرفرد، وقد أبطلناهما. على أنه يلزم أن يكون أصغر الأشياء، وأحقرها؛ تعالى الله.[6]

---

[1] فى هامش ل: لاستحالة كون الشيئ الواحد فى محلين فى زمان واحد.

[2] ف ى: مختصا.

[3] ف ى؛ ل + تعالى

[4] ل + تعالى.

[5] ف ى + أنه.

[6] ف ى؛ ل + عن ذلك.

والسابع: أنه لو ثبت اختصاص[1] ذاته[2] بالعرش إن كان الاختصاص لاقتضاء ذاته، أوصفته[3] وجب أن يكون الاختصاص ثابتا فى الأزل لوجود المقتضي، وعدم جواز تخلف المقتضى عنه؛ وإن كان لا لاقتضاء ذاته، وصفته[4] فلابد له من مخصص آخر. ولأنه لو كان على العرش فسواء كان مساويا له، أو أصغر، أوأكبر منه فذلك يوجب التبعض،[5] والتجزي، والتناهي. تعالى الله عن ذلك.

ثم إنه[6] تعالى مستوعلى العرش على الوجه الذى قاله، وبالمعنى الذى أراده استواء منزها عن المماسة، والاستقرار، والتمكن، والحلول، والمقدار. وهو فوق العرش، وفوق كل شيئ على معنى العزة، والعظمة؛ واتصافهِ بصفات الإلهية كالقدرة الشاملة للمقدورات، والمشيئة النافذة فى المرادات،[7] والعلم المحيط بالمعلومات، وتقدسه [١٩\أ] عن مشابهة المخلوقين، وسمات المحدثين؛ لانهاية له فى ذاته على معنى نفي الجهة، والحيثية. ولايتناهى فى وجوده على معنى نفي الأولية لاجسم مصور، ولاجوهر مقدر، معلوم الوجود بالعقول، والأفهام، لكن لايصوره الأفكار، ولايمثله الأوهام.

والخصوم يتمسكون بالنص، والمعقول. أما النص فقوله تعالى: "الرحمن على

---

[1] ف ى؛ ل: اختصاصه.

[2] ف ى؛ ل – ذاته.

[3] ف ى: أو صفة؛ ل: وصفته.

[4] ف ى: ولاصفته.

[5] ف ى: التبعيض.

[6] ف ى: إن الله.

[7] ل: المراد.

العرش استوى"[1]، وقوله: " أأمنتم من فى السماء"[2]، وقوله: "وهو الذى فى السماء إله"[3]، وقوله: "وهو القاهر فوق عباده".[4]

وأما المعقول فلأن موجودين قائمين بالذات لايتصور إلا وأن يكون أحدهما بجهة الآخر، أوكان مماسا له، أومباينا عنه، أوكان أحدهما داخلا فى الآخر، أوخارجا عنه. وكذا الموجودان لايتصور إلا وأن يقوم أحدهما بالآخر، أويكون بجهة منه؛ هذا من الأوليات، والبداهة.

الجواب:[5] العقلاء[6] لايختلفون فيما ثبت بالبديهة. وعامة العقلاء على أن الله تعالى منزه عن المكان، والجهة؛ فكيف يكون بديهة؟ ثم يقول:[7] أيزعمون[8] أن القائمين بالذات يكون كل واحد منهما بجهة صاحبه مطلقا، أو[9] بشريطة كون[10] كل واحد منهما محدودا متناهيا؟ الأول ممنوع، والثانى مسلم. وما استدللتم به من الشاهد فهما محدودان متناهيان.[11] والله تعالى منزه عن ذلك.

---

[1] سورة طه، ٢٠/٥.

[2] سورة الملك، ٦٧/١٦

[3] ف ى؛ ل – وقوله: "وهو الذى فى السماء إله"؛ سورة الزخرف، ٤٣/٨٤.

[4] سورة الأنعام، ٦/١٨، ٦١.

[5] ف ى – الجواب؛ سورة الأنعام، ٦/١٨، ٦١.

[6] ف ى: والعقلاء.

[7] ف ى: يقولون.

[8] ف ى؛ ل: أتزعمون.

[9] ف ى؛ ل: أم.

[10] ف ى – كون.

[11] ف ى : متناهيان محدودان.

وكذا الموصوف بالدخول، والخروج هو الجسم، ألاترى أن[1] العرض القائم [١١٩\ب] بالجوهر لايوصف بكونه داخلا فيه، ولا[2] خارجا عنه. فكذا القديم لما لم يكن جسما لم يوصف بذلك. وكذا العرض لايوصف بكونه مماسا للجوهر، ولامباينا له، لأنه ليس بجسم؛ فكذلك القديم .

والأصل فى هذا كله إن الصانع القديم عرف بالدلائل الضرورية التى لامدفع لها. وعرف استحالة ثبوت أمارات الحدث فى القديم لما فى ثبوتها حدوث القديم، أوقدم المحدث. والمكان، والجهة من أمارات الحدوث؛ وليس من ضرورة الوجود إثبات[3] الجهة؛ لأن نفسى وما قام بها من الأعراض ليست بجهة منى، وهي موجودة؛ ولا أن تقوم بى لوجود ما ليس بقائم بى.[4] وكذا ليس من ضرورة الوجود أن يكون فوقى لوجود ما ليس فوقى، ولا أن يكون تحتى لوجود ما ليس تحتى. وإذا ثبت هذا فى كل جهة على التعين[5] ثبت فى الجهات كلها، إذ هي مركبة من الأفراد؛ فثبت أن قيام الشيئ بى، وكونه بجهة منى ليس[6] من لواحق الوجود، وضروراته.

ألاترى[7] أنا لما وجدنا الانفكاك بين الوجود، وبين كل معين من أفراد الجوهر، والجسم، والعرض اعترفنا بوجود صانع ليس بجسم، ولاجوهر، ولاعرض؟ لأن الصانع المتزه عن الجوهرية، والجسمية، والعرضية معقول لدلالة العقل عليه. لأنه

---

[1] ف ى: إلا أن.

[2] ف ى؛ ل: أو.

[3] ف ى + إثبت.

[4] ف ى — بى.

[5] ف ى؛ ل: التعيـن.

[6] ف ى؛ ل: ليسا.

[7] ف ى: ألايرى.

ليس من ضرورة الوجود واحد من هذه الصفات على التعين.[1] غير أنه ليس بموهوم؛ لأن الوهم من نتائج [١٢٠/أ] الحس، فإن الخيال قد أنس بالمبصرات، فلايتوهم الشيئ إلا على وفق ما رآه، ولم يحس بموجود يعرى عن هذه المعانى، فلايتصوره[2] الخيال، والوهم. ومن اتبع الهوى، ولاينقاد للعقل كيف يقر بصانع منزه عن هذه المعانى؟ وهذا مزل القدم، ومنشأ ضلال أكثر الخلق. فإنهم يتبعون الوهم، ويحسبون أنهم يحسنون صنعا .

نعم، هذا من العجائب، ولكن لاعبرة بذلك فى صفات الله تعالى.[3] فإن جلاله، وكماله أعظم من أن يحيط به وهم البشر. ألاترى[4] أنه كيف يعجز أفهام الخلق عن إدراك ما فيه من المعانى المخلوقة كالعقل، والروح؟ فما ظنك فيمن لايصيب[5] إلى سرادق جلاله سهام الأوهام، ويتنزه[6] عما تصور من الأشكال فى الأفكار، والأفهام.

وما تمسكت به الخصوم من الآيات متشابهة، تحتمل وجوها كثيرة. فإن الاستواء كما يذكر للاستقرار فى قوله تعالى: "واستوت على الجودي"،[7] يذكر للتمام فى قوله تعالى: "فلما بلغ أشده واستوى"،[8] ويراد به الاستيلاء فى قولهم[9] 'استوى فلان على

---

[1] ف ى؛ ل: التعين.

[2] ف ى: فلايتصور.

[3] ف ى — تعالى.

[4] ف ى: ألايرى.

[5] ل: لاتصيب.

[6] ف ى: تنزيه؛ ل: تنزه.

[7] سورة هود، ٤٤/١١.

[8] سورة القصص، ١٤/٢٨.

[9] ف ى: قوله.

بلده[1] قال الشاعر:

"قد استوى بشر على العراق   من غير سيف، ودم مهراق".[1]

وكذا المراد من قوله: "فى السماء إله"[2] ألوهيته لاذاته. ولايمكن إجراء عموم النصوص على ظواهرها[3] للتعارض، لأنه يقتضى كونه على العرش حسب كون الملك على السرير، وكونه فى السماء مع كونه فى الأرض حسب كون المظروف فى الظرف. ومن جاز عليه المكان لايجوز أن يكون فى زمان واحد فى أماكن مختلفة. فالمنزه [١٢٠\ب] عن المكان أولى بذلك.

والدلائل العقلية القطعية لايقبل تأويلا. فإما أن يفوض[4] تأويل الآيات إلى الله تعالى مع اعتقاد[5] تنزه ذاته عن الجهة، والمكان على ماعليه السلف؛ وإما أن يصرف[6] إلى وجه يوافق التوحيد، ولايناقض الآية المحكمة؛ وهو قوله تعالى: "ليس كمثله شيئ"،[7] وقوله :"ولم يكن له كفوا أحد"[8] على ما عليه الخلف. والله الهادى.[1]

---

[1] لم نجده فى المراجع.

[2] سورة الزخرف، ٨٤/٤٣.

[3] فى هامش ل: لأنه لوكان الله تعالى على العرش بذاته لايكون فى الأرض، ولوكان فى الأرض حقيقة لايكون فى السماء حقيقة؛ وكذا قوله تعالى: "وهو معكم أينما كنتم (سورة الحديد، ٤/٥٧)"، وكذا ما فى الآيات الواردة فى القرآن، فلو حملناها على الحقيقة من حيث الذات لتناقضت هذه الآيات.

[4] ف ي؛ ل: نفوض.

[5] ف ي: اعتقادنا.

[6] ف ي؛ ل: نصرف.

[7] سورة الشورى، ١١/٤٢.

[8] سورة الإخلاص، ٤/١١٢.

فصل [في أن الله ليس محلا للحوادث]:

قيام الحادث بذات الله تعالى لايجوز، خلافا للكرامية. لنا في ذلك النص، والمعقول؛ أما النص فقول الخليل عليه السلام:[2] "لاأحب الآفلين"،[3] أي المتغيرين دليل على أن المتغير لايكون إلها.

وأما المعقول فمن وجوه:

أحدها: أنه لو قبل الحادث لكان قبوله للحادث لايخلو إما أن كان للقابلية[4] لذاته، أولمعنى قديم، أو لمعنى حادث في ذاته. لاجائز أن يكون لمعنى حادث في ذاته، لأنه يلزم التسلسل؛ ولاجائز أن يكون لذاته، أولمعنى قديم، لأنه يستدعي صحة وجود المقبول في الأزل، وأنه محال. ولايقال 'قادرية الذات في الأزل لايصحح[5] وجود المقدور في الأزل، فكذا قابليته لايصحح[6] وجود المقبول فيها؛[1] لأن القادرية

---

[1] ف ي؛ ل – والله الهادى. في هامش ل: واعلم أن ههنا فهما كليا وهو إنا إذا رأينا الظواهر النقلية معارضة للدلائل العقلية فإن صدقناهما معا لزم الجمع بين النفي، والإثبات، وإن كذبناهما معا لزم رفع النفي، والإثبات؛ وإن صدقنا الظواهر النقلية، وكذبنا الدلائل القطعية لزم الطعن في الظواهر النقلية أيضا، لأن الدلائل العقلية أصل النقلية، فتكذيب الأصل لتصحيح الفرع يفضي إلى تكذيب الأصل، والفرع معا. فلم يبق إلا أن يصدق الدلائل العقلية، ويشتغل بتأويل الظواهر النقلية، أويفوض علمها إلى الله تعالى. وعلى التقديرين فإنه يظهر أن الظواهر النقلية لايصلح معارضة للدلائل العقلية. فهذا هو القانون في هذا الباب

[2] ف ي: صلوات الله عليه.

[3] سورة الأنعام، ٧٦/٦.

[4] ف ي: أن تكون القابلية.

[5] ل: لاتصحح.

[6] ل: لاتصحح.

يستدعي[2] بسبقها[3] على المقدور دون القابلية.[4]

تحققه:[5] أن قابلية الشيئ لغيره هي[6] أن يكون وجود القابل قابلا لوجود المقبول؛ فيجب أن يكون المقبول جائزالوجود عند وجود القابل، إذ الممتنع وجوده لايقبله قابل، ولكن لايجب أن يكون القابل متقدما على [١٢١\أ] المقبول. فإن الجسم القابل للقسمة، والجوهر القابل للعرض يصحح[7] وجود المقبول مهما وجد القابل؛ ولايجب أن يكون القابل متقدما على صحة وجود المقبول.[8] والله الهادى.[9]

والثاني: أن القديم واجب الوجود، والحادث جائز الوجود، وبينهما تضاد؛ فلو تطرق الجواز فى صفاته لكان ذلك مناقضا لوجوب وجوده.

---

[1] ف ي؛ ل: فيه.

[2] ف ي؛ل: تستدعي.

[3] ف ي؛ ل: سبقها.

[4] فى هامش ل: لأن كون الشيئ قابلا لغيره نسبة بين القابل، والمقبول، والنسبة بين الشيئين متوقفة على تحقق كل واحد من المتنسبين؛ فصحة وجود النسب يستلزم صحة وجود المتنسبين. ولما كانت صحة اتصاف البارى بالحوادث حاصلة فى الأزل لزم أن يكون صحة وجوده حاصلة فى الأزل لأن ذلك المعنى الحادث لايحوز أيضا إما ان كان لذاته إلى آخره.

[5] ف ي: يحققه.

[6] ف ي: هو.

[7] ف؛ ف ي: تصحح.

[8] فى هامش ف؛ ل: بخلاف القادر على إيجاد الشيئ، أو إعدامه، فإنه يجب أن يكون متقدما على المقدور، إذ لوكان مقارنا يلزم أن يكون قادرا على تحصيل الحاصل، وإنه محال.

[9] ل — والله الهادى.

والثالث: أنه لو قدر حلول حادث بذاته[1] إن لم يرتق الوهم إلى حادث يمتنع قبله حادث يلزم جواز اتصافه بالحوادث أزلا. ويلزم منه حوادث لاأول لها. وإن ارتقى الوهم إلى حادث امتنع قبله حادث آخر، فذلك الامتناع إما أن يكون[2] لذاته، أم[3] لأمر زائد، وباطل أن يكون لأمر زائد؛ فإن كل أمر زائد يفرض أمكن فرض عدمه، فيلزم تواصل الحوادث أزلا،[4] فلم يبق إلا الامتناع لذاته، واستحال أن ينقلب الممتنع لذاته جائزا.

والرابع: أن ماكان من صفات الله[5] فهو من صفات الكمال، ونعوت الجلال؛ فلو كانت حادثة يلزم نقصان الذات قبل حدوثها لخلو ذاته عن صفات[6] الكمال، وإنه محال.

فصل في إبطال التشبيه :

ولما ثبت أنه تعالى ليس بجسم، ولاجوهر، ولاعرض ثبت أن لامشابهة بينه، وبين خلقه. ثم المنكرون للتشبيه اختلفوا فيما بينهم في إثبات الصفات، ونفيها بناء على اختلافهم في المعنى الموجب للمشابهة؛ فلابد من بيان ما يقع به المشابهة، فنقول

---

[1] ف ي: لذاته.

[2] ف ي؛ ل: كان.

[3] ف ي؛ ل: او.

[4] ف: وإنما قلنا 'يلزم تواصل الحوادث أزلا' لأن ذلك الأمر الزائد لما كان زائدا لايكون قديما، وإذا كان زائدا يقتضي وجود مانع، وذلك المانع لما كان زائدا لايكون قديما، وإذا كان زائدا يقتضي وجود مانع، وذلك المانع إذا كان لأمر زائد أيضا يقتضي وجود مانع آخر إلى أن لايتناهي، فيلزم تواصل الحوادث.

[5] ف ي+ تعالى.

[6] ف؛ ل : صفة.

:

[١٢١\ب] اختلف الناس فى ذلك، فزعم أبو هاشم،[1] وأبو بكر بن الإخشيد[2] من المعتزلة أنه الاشتراك فى أخص الصفة،[3] فإن السواد مع السواد يتماثلان لاشتراكهما فى أخص الصفة، ومع البياض يتخالفان لافتراقهما فى ذلك.

وقلنا. لانسلم بأن السوادين يتماثلان لاشتراكهما فى السوادية، بل لعدم اختصاص أحدهما بوصف يستحيل على الآخر، ولاينفصل ممن يستدل عليه، فنقول:[4] لما لم يثبت المماثلة إلا باشتراكهما فى جميع الأوصاف دل أنه لامماثلة بدونه.

---

[1] ابو هاشم الجبائي عبد السلام بن محمد، يقول البغدادي عنه بأنه كان أكثر معتزلة عصره على مذهبه، وأنه انفرد عن المعتزلة بأقوال منها قوله باستحقاق الذم، والشكر، والعقاب لا على فعل، وأن التوبة لاتصح مع ذنب مع الإصرار على قبيح آخر، وبعد العجز عن مثله، وقوله بالأحوال، وبأن الطهارة غير واجبة. انظر: *الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ١١١-١٢٢؛ و *فضل الاعتزال* للقاضي عبد الجبار، ٣٠٤-٣٠٨.

في هامش ف: وهو ملك بلسان اهل فرغانة. وأبو بكر بن الإخشيد هو أحمد بن علي من متكلمي المعتزلة البغداديين انتفع به خلق كثير، كان له تعصب على أبى هاشم، وأصحابه صنف كتبا فى علم الكلام مات سنة ٣٢٠/٩٣٢ وهو فى ست وخمسين من عمره. انظر: *المنية والأمل* لأبى الحسن القاضي عبد الجبار الهمداني، ٥٩.

[2] فى هامش ف: وإنما قال 'أخص الصفة' لما أن المذكور أعم من الموجود، ثم الموجود أخص من المذكور، لأنه لايتناول المعدوم، ويتناول الجوهر، والعرض؛ ثم العرض أخص منه لما أنه يتناول الأكوان، والألوان؛ ثم اللون أخص منه، ثم السواد أخص من اللون.

[3] وفى هامش ل: وإنما قال 'فى أخص الصفة' لما أن المذكور أعم من الكل؛ ثم الموجود أخص من المذكور، لأنه لايتناول المعدوم، ويتناول الجواهر، والأعراض؛ ثم العرض أخص منه لما أنه يتناول الأكوان، والألوان؛ ثم اللون أخص منه، ثم السواد.

[4] ف ى: فيقول.

فإن قيل: المماثلة بين المتماثلين إنما يقع بما به يقع المخالفة بينهما، وبين غيرهما. فالسواد يخالف البياض بكونه سوادا لابكونه موجودا، أو عرضا، أولونا دل أن السواد يماثل السواد لكونه سوادا لاغير.

قلنا: المحدث هل يخالف القديم فى صفة الحدوث أم لا؟ إن قلتم 'لايخالفه' وجب اشتراكهما فى الحدوث، وهو محال؛[1] وإن قلتم 'نعم' وجب أن يقع المماثلة بين المتضادات لاشتراكهما فى صفة الحدوث. ولأن السواد مع البياض يشتركان فى مخالفة الحمرة بأخص صفتهما، فوجب أن يكونا مثلين، وهذا محال. ومراد المعتزلة من هذا التحديد نفي ضفات الله تعالى احترازا عن التشبيه.

وقال الأشعري ومن تابعه: إن المشتبهين والمثلين هما غيران يسد[2] كل واحد منهما مسد صاحبه، فالتقييد بالمغايرة لأن الشيئ لايشبه نفسه، وبكونه سادا مسده لأن السواد مع البياض [٢٢\أ] لم يكونا مثلين وإن اتفقا فى الوجود، والعرضية، واللونية. فدل أن المماثلة لم يتحقق مع المخالفة بوجه من الوجوه.

وقلنا: يجوز أن يكون شيئ[3] مماثلا لشيئ من وجه مخالفا له من وجه. يدل عليه قوله تعالى: " ومن الأرض مثلهن"[4] يعنى فى العدد، وقوله عليه[5] السلام: "الحنطة بالحنطة مثل بمثل"[6] يعنى فى الكيل لاغير. ولأن أهل اللغة لايمتنعون من القول بأن

---

[1] فى هامش ل: فيلزم أن يكون القديم محدثا كما أن السواد لما لم يخالف البياض بكونه لونا كانا لونين .

[2] ف ى: سد.

[3] ف ى : الشيئ.

[4] سورة الطلاق، ١٢/٦٥.

[5] ل + الصلوة.

[6] انظر: صحيح *مسلم*، المساقاة ٨٣؛ و سنن *الترمذي*، البيوع ٢٣؛ و سنن *النسائي*، البيوع ٤٢؛ و سنن *ابن ماجة*، التجارات ٤٨.

زيدا مثل عمرو فى الفقه، أوفى الطب، أو فى الطول، أو فى القصر إذا كان يساويه فيه، ويسد مسده فى ذلك الباب، وإن كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة.

يحققه: أن أئمة الكلام استدلوا على المشبهة فى نفي التشبيه، فقالوا: لو كان الله تعالى مثلا للعالم، أو لشيئ منه من جميع الوجوه، أو من وجه لكان هو محدثا من جميع الوجوه، أو من ذلك الوجه، وذلك كله محال. علم أن المماثلة بجهة إنما يكون بعد استوائهما فى تلك الجهة بدليل أنهم ادعوا حدوثه، أو قدم العالم بتلك الجهة. وبهذا تبين[1] بطلان قول من نفى صفات الله[2] تحرزا عن التشبيه. لأنه لامماثلة بين علمه، وعلم غيره؛ فإن علمه دائم شامل للمعلومات ليس بضروري، ولامكتسب؛ وعلم غيره غير شامل للمعلومات، وهو عرض مستحيل البقاء ضروري، أومكتسب. فظهر بهذا بطلان قول جهم،[3] والباطنية،[4] والمتفلسفة الذين زعموا ان الله تعالى [٢٢\ب] ليس

---

[1] ف؛ ل : بين.

[2] ف ى + تعالى.

[3] جهم بن صفوان تلميذ جعد بن درهم، وزعيم فرقة الجهمية، وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمذ وافق المعتزلة فى نفي الصفات الأزلية، وانفرد عنهم بقوله إن الله تعالى لايجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضى تشبيها، فنفى كونه حيا عالما؛ وأثبت كونه قادرا فاعلا خالقا، لأنه لايوصف شيئ من خلقه بالقدرة، والفعل، والخلق؛ وزعم أن الإيمان هو المعرفة فقط، وأن الجنة، والنار تفنيان؛ مات سنة ١٢٨/٧٤٥. انظر: *مقالات الإسلاميين* لأبى الحسن الأشعري، ٢٧٩-٢٨٠؛ *والفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ١٢٨-١٢٩؛ و *الملل والنحل* للشهرستاني، ٨٦/١-٨٨.

[4] الباطنية فرقة ادعت بأن لكل ظهر بطنا، ولكل شرع تأويلا، ويزعمون أنهم أصحاب التعاليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم. ظهرت فتنتهم أيام المأمون، ذكر أن الذين وضعوا أساس دينهم كانوا من أولاد المجوس، يميلون إلى دين أسلافهم، وانهم فى الأصل دهرية زنادقة، يقولون بقدم العالم، وينكرون الرسل، والشرائع لميلهم إلى

بشيئ تحرزا عن التشبيه. لأن المماثلة لايثبت بالاشتراك في الاسم؛ فإن السواد مع البياض شيئان، ولايتماثلان؛ ولأن ' الشيئ' اسم للموجود لما أن 'لاشيئ' عبارة عن العدم بحقيقته، وعن سقوط القدر بمجازه.

ثم يقال: إن امتنعتم عن إطلاق اسم الشيئ فهل لذاته وجود؟ فإن قلتم 'لا' فهذا تعطيل لاتنزيه عن التشبيه؛ وإن قلتم 'نعم' فهذا امتناع عن إطلاق اسم ثبت معناه. ولأنكم إذا اعترفتم بكونه موجودا فهل ثبت[1] المماثلة بين وجوده، ووجود غيره؟ إن قلتم 'نعم' فلا فائدة في امتناع إطلاق اسم الشيئ عليه؛ وإن قلتم 'لا' لأنه واجب الوجود، وغيره جائزالوجود، فلم يساوالله موجود سواه في وجوب الوجود؛ فكذا في اسم الشيئ.

يحققه: أن الشيئ ليس باسم جنس ينبئ عما وراء مطلق الوجود ليثبت[2] به المماثلة من حيث المجانسة، بل هو اسم لمطلق الوجود، والمماثلة لم يثبت بمطلق الوجود.[3]

فإن قيل: إنما يستقيم نفي المماثلة بين القديم، والحادث ممن نفى الصفات.

قلنا: كما تقدس ذاته عن الشبه، والمثل، فكذا صفاته. لأنها أزلية أبدية لانهاية لذواتها،[4] ولا لمتعلقاتها. وافترق طائفتان في هذا الباب، فطائفة غلت في النفي،

استباحة كل ما يميل إليه الطبع. انظر: *الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ١٦٨-١٨٨؛ و *التبصير في الدين* للإسفرائيني؛ و *الملل والنحل للشهرستاني*، ١٩٢/١-١٩٨؛ و *كشاف اصطلاحات الفنون* للتهانوي، ١٥٢/١، ٦٦٩/١١.

[1] ف ي: ثبتت.

[2] ف ي: لتثبت.

[3] ف ي ~ والمماثلة لم يثبت بمطلق الوجود.

[4] ف ي: لذاتها.

وعطلت؛ وطائفة غلت فى الإثبات، فشبهت. ونحن صرنا إلى الطريق المتوسط بين الغلو، والتقصير؛ فأثبتنا صفات الكمال، ونفينا المماثلة ردا على الطائفتين على وفق ما قال تعالى: " ليس كمثله شيئ وهو السميع البصير".[1] إذ فى الآية إثبات السمع، والبصر، ونفي المماثلة [١٢٣\أ] بأبلغ الوجوه. لأن العرب متى أرادت التأكيد فى نفي المشابهة جمعت بين حرفي التشبيه، فتقول 'ليس كمثل فلان أحد'. وقيل: الكاف صلة زيدت فى الكلام للمبالغة. وقيل: المثل صلة، كما قال الله تعالى: "فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به".[2] يقال ' ليس هذا كلام مثلك'، أي كلامك. والله الهادي.[3]

الكلام فى إثبات الصفات الثبوتية

وإذا ثبت أن صانع العالم قديم، ومن شرط القديم التبرى عن النقائص عرفنا أنه حي قادر عالم[4] سميع بصير. إذ لولاها لكان موصوفا بأضدادها التى هي نقائص، والقديم منزه عن النقيصة. وتلك الدلالة شاملة لجميع صفات الكمال. وعرفنا أيضا ثبوت بعض هذه الصفات وهو الحيوة، والعلم، والقدرة بدلالة المحدثات. فإن إحكام المصنوع، وإتقانه دليل كون صانعه حيا عالما قادرا جرى العلم بذلك مجرى الأوائل البديهية. فإن من جوز حصول التصاوير المونقة، وبناء القصور العالية، واتخاذ السفن الجارية، أوصدور خط منظوم على ترتيب معلوم ممن ليس بحي عالم قادر كان عن العقل خارجا، وفى بتة الجهل والجا.

---

[1] سورة الشورى، ٤٢/١١.

[2] سورة البقرة، ٢/١٣٧.

[3] ف ى – والله الهادى

[4] ف ى: عليم.

وعند بعض أصحابنا الحيوة مدلول العلم، والقدرة دون الفعل. فإن الفعل[1] يدل على علم الفاعل، وقدرته؛ وهما يدلان على حيوته، إذ يستحيل ثبوتهما بدون الحيوة. وإذا ثبت أنه تعالى حي عالم قادر سميع بصير ثبت أن له حيوة، وعلما، وقدرة. يدل عليه النص، والمعقول[2] أما النص فقوله تعالى: " أنزله بعلمه"؛[3] وقوله تعالى: [١٢٣\ب] " فاعلموا أنما أنزل بعلم الله "؛[4] وقوله تعالى: " ولايحيطون بشيئ من علمه إلا بما شاء[5] "؛[6] وقوله تعالى: " هو الرزاق ذوالقوة[7] "؛[8] وهي القدرة؛ فلايجوز نفي ما أثبت الله تعالى لنفسه.

وأما المعقول فلأن إحكام المصنوعات، وإتقانها يدل على قدرة الفاعل، وعلمه دون تسمية الذات عالما قادرا. فإن الذات إذا كان له علم، وقدرة يتأتى منه إحكام المصنوع وإن لم يسم[9] عالما قادرا. ومن لم يكن له علم، وقدرة لايتأتى منه إحكام المصنوع، وإتقانه وإن سمي عالما قادرا.

يحققه: أن قولنا 'عالم قادر' إثبات للعلم،[10] والقدرة دون الذات المجرد بدليل أن

---

[1] ف ى: فالفعل.

[2] ف؛ ل: العقل.

[3] سورة النساء، ١١٦/٤.

[4] سورة هود، ١٤/١١.

[5] ف ى — إلابما شاء.

[6] سورة البقرة، ٢٥٥/٢.

[7] ف ى + ذوالقوة.

[8] سورة الذاريات، ٥٨/٥١.

[9] ف ى — وإن لم يسم.

[10] ف ى: العلم.

نفي العالمية، والقادرية لايوجب نفي الذات؛ ولم يصرالقائل بأنه 'موجود ليس بعالم' مناقضا كما فى قوله 'موجود ليس بموجود'. فالقول بعالم لاعلم له، وقادر لاقدرة له كلام متناقض. يوضحه: أن اقتضاء الوصف للصفة كاقتضاء الصفة للوصف كالمتكلم، والمريد لايكون بدون الكلام، والإرادة إجماعا .

ثم العلم له واجب كالعالمية؛ فلو جاز عالميته بدون العلم لوجوب عالميته لجاز علمه بدون عالميته لوجوب علمه.[1] يؤيد ما ذكرنا أن الموصوف لنفسه، أولا لمعنى وراء ذاته ليس من شرطه كون الموصوف حيا كالموجود، والحادث. فلو كان عالما قادرا لنفسه وجب أن لايشترط حيوة الموصوف بهما، وهم شرطوا ذلك.

ولأن هذه الأسامى مشتقة من المعانى؛ والأسامى[2] المشتقة من المعانى إذا اطلقت على ذات يراد بها إثبات مآخذ اشتقاقها لامجرد [١٢٤\أ] تعريف الذات كما فى اسم المتحرك، والساكن، والمتكلم؛ فإطلاقها على الله سبحانه[3] لا لمآخذ[4] اشتقاقها بطريق اللقب، والعلم نوع من الهزء، والسخرية؛ كالأعمى يسمى بصيرا، والزنجي يسمى أبيض. تعالى الله عن ذلك.

تحقيقه:[5] أن هذه الأسامي لولم تكن[6] مفيدة للمعانى، وكانت ألقابا، ولم يثبت

---

[1] فى هامش ف: وبناء كلام المعتزلة على أن كل ما كان واجب الوجود لايكون مفتقرا إلى آخر، فعلى هذا العالمية لما كانت واجبة له فلاتفتقر إلى العلم.

[2] فى نسخة ل من 'إنما يكون بعد استوائهما فى' إلى هنا ناقص.

[3] ف ى + وتعالى؛ ل: تعالى.

[4] ف ى؛ ل: لالإثبات مآخذ.

[5] ف ى: يحققه.

[6] ف ى: يكن.

بكل لفظ[1] منها إلا الذات صار تقدير قولنا 'إن الله حي عالم قادر سميع بصير' قولا بأن 'الله[2] تعالى ذات ذات ذات'.

فإن قيل: حصول الفائدة بكل لفظ لايدل على معنى وراء الذات، فإن قولنا 'السواد لون عرض موجود' يحصل بكل لفظ ما لايحصل بالآخر؛ ومع ذلك لايدل على معنى وراء الذات.

قلنا: لأن تلك الأسامي لإفادة الخصوص، والعموم لا لإفادة معنى وراء ما أفاده الاسم الآخر. فالسواد أخص أسمائه، واللون أعم منه، والعرض أعم من اللون، والموجود أعم منه. فيفيد كل لفظ ما وضع لإزائه من العموم، والخصوص.[3] وفيما نحن فيه كل لفظ وضع لإثبات معنى وراء ما وضع له اللفظ الآخر. فلو لم يثبت معاني تلك الأسامي يلزم إبطال الموضوع، وتعطيل اللسان.

والمعتزلة أقروا بهذه الأسامي، وأنكروا المعاني. والذي دعاهم إلى هذا القول المتناقض شبه. منها: قوله تعالى: " لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ".[4] والجواب:[5] إنما كفر النصارى لأنهم قالوا 'إنه ثالث ثلاثة آلهة' يعنون أبا، وأما، وروحا قدسا يعني الله، ومريم، وعيسى؛ فجعلوا مريم، وعيسى إلهين من [٢٤\ب] دون الله كما نطق به القرآن، ومن هذا قوله فلا شك في كفره.

---

[1] ف ي – لفظ.

[2] ف ي؛ ل: بأنه.

[3] ف ي: بإزائه من العموم، والخصوص.

[4] سورة المائدة، ٧٣/٥؛ في هامش ف: ومذهبهم أن الآلهة ذات، وعلم، وحيوة؛ فيلزم من هذا أن من قال بالعلم، والحيوة يكفر؛ وفي هامش ل: وجه التمسك أن الله تعالى أخبر عن كفر من قال 'إن الله ثالث ثلاثة'، وليس فيه ما يوجب الكفر إلا التعديد، فكذا في إثبات الصفات معنى وراء الذات كالعلم، والقدرة يوجب التعدد.

[5] ف ي + إنه.

ومنها: قوله تعالى: " وفوق كل ذي علم عليم "؛[1] ولو كان ذا علم لحصل فوقه عليم، وهذا محال. والجواب: إن المراد من ذى العلم المخلوق إعمالا للآيات الدالة على ثبوت العلم له، أو نفيا للتعارض بينها.[2]

ومنها: أن علمه تعالى لوتعلق بالمعلوم حسب تعلق علومنا به كان علمه مثلا لعلومنا؛[3] لأن كل واحد من العلمين يسد مسد الآخر؛[4] بخلاف تعلق علومنا بالمعلوم،[5] وتعلق ذاته به. لأن تعلق علمنا بالمعلوم تعلق العلوم، وتعلق ذاته تعلق العالمين .

وقلنا: المماثلة إن لم يثبت بمجرد التعلق بطلت الشبهة، إذ لامساواة بين علمه، وعلمنا إلا فى التعلق بمعلوم واحد. وإن يثبت المماثلة بمجرد التعلق فقد ساوى ذات الله تعالى علمنا فى التعلق؛ فينبغي أن يكون ذاته مثلا لعلومنا، وإنه محال. وإذا لم يثبت المماثلة بين ذاته، وعلمنا مع المساواة فى التعلق، فكذا بين علمه، وعلمنا.

وقوله 'تعلق ذاته بالمعلوم تعلق العالمين' كلام لاطائل[6] تحته. لأن تعلق ذاته بالمعلوم إن لم يكن تعلقا يصير المعلوم به معلوما لم يصرالذات به عالما؛ وإن كان تعلقا يصير الذات به عالما فهذا هو تعلق العلم بالمعلوم لاغير.

---

[1] سورة يوسف، ٧٦/١٢.

[2] ف ى: بينهما.

[3] فى هامش ل: يعنى لوكان له علم يتعلق علمه بالمعلوم، فلوتعلق علمه بالمعلوم كان علمه مثلا لعلمنا من حيث أنّ كل واحد من العلمين يتعلق بالمعلوم.

[4] فى هامش ل: يعنى كما حصل لعلمنا معلومية ذلك الشيئ حصل لعلمه معلومية ذلك الشيئ.

[5] ى: بأنه لمعلوم.

[6] فى هامش ف ى: الطائل مشتق من الطول، وهو الفضل.

ومنها: أن الله تعالى لو كان له علم،[1] فإن لم يعلم علمه فهو محال؛ وإن[2] علمه، فإن علم بذاته فهو المدعى؛ وإن كان يعلمه بعلم آخر لزم التسلسل، وإن علم العلم بنفس العلم ففيه جعل العلم، والمعلوم واحدا. ولما جاز وجود [١٢٥/أ] معلوم بنفسه، لم لايجوز عالم بنفسه؟ كذا[3] لما جاز كون معلوم بعلم هو نفسه لم لايجوز عالم بعلم هو نفسه كما قال أبوالهذيل؟[4]

قلنا: علم علمه بنفسه،[5] إذ علمه شامل المعلومات،[6] وعلمه معلوم، ولا استحالة فى كون المعلوم معلوما بعلم هو نفسه، إذ فى الشاهد كل من علم شيئا علم علمه بنفس ذلك العلم. إذ لو علمه بعلم آخر لجاز انعدام الثانى، فيكون الرجل عالما، ولايعلم علمه، وإنه محال. وإنما المستحيل أن يعلم بما ليس بعلم، وهو الذات كما تزعم عامة المعتزلة، أو يعلم بعلم هو ذاته، ولايكون ذاته علما كما قال أبو الهذيل.

---

[1] ف ى - علم

[2] ف ى + علم.

[3] ف ى: وكذا.

[4] ابو الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف كان مولى لعبدالقيس من شيوخ المعتزلة البصريين، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، انفرد عن أصحابه بعشر قواعد، جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم، وفضائحه تكفر فيها سائر فرق الأمة من اصحابه في الاعتزال، ومن غيرهم ذكر جعفر بن حرب فى كتابه *توبيخ ابى الهذيل* أن قوله يجر إلى قول الدهرية؛ مات سنة ٢٢٦/٩٣٧. راجع: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ١٦٥،١٦٣، ٣٢١-٢٥٠،٣٢٢-٤٠٤،٣٥١-٤٠٥ وغيرها؛ و *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ٧٣-٧٩؛ و *فضل الاعتزال* للقاضي عبد الجبار، ٢٥٤-٢٦٣؛ و *الملل والنحل* للشهرستاني، ٤٩/١-٥٣.

[5] ف ى: بعلم هو نفسه.

[6] ف ى: للمعلومات.

على أن هذا السؤال وارد عليكم[1] في العالمية سواء بسواء.[2]

ومنها: قولهم لوكانت له صفات إما ان كانت ممكنة لذاتها، أوواجبة لذاتها. لاوجه للأول؛[3] لأن الممكن لذاته يجوزعدمه، وما يجوز عدمه لايجب قدمه. ولا للثانى لوجهين: أحدهما أن واجب الوجود لذاته لايجوز أن يكون أكثر من واحد؛ والثانى أن الصفة مفتقرة إلى الذات، والمفتقر إلى الغير لايكون واجبا لذاته.[4]

وقلنا: لم لايجوز أن يكون الصفة الممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات؟ ولم قلتم: إن واجب الوجود لايكون أكثر[5] من واحد إذا لم يكن مستقلا بنفسه؟ ولانسلم بأن افتقارالصفة إلى الموصوف ينافى وجوب وجودالصفة، وأن الصفة غير الموصوف فى الغائب، وهذا عين ما وقع فيه النزاع.

ومنها قولهم بأن عالمية الذات واجبة الوجود، [١٢٥\ب] والواجب لايعلل؛ لأن الجائز إنما يفتقر إلى العلة ليترجح وجوده على عدمه، فإذا ثبت رجحان الواجب بصفة الوجود يستغنى عن التعليل. وشبهوا الحكم الواجب، والجائز بالوجود الواجب، والجائز،[6] فإن القديم سبحانه[7] لما كان واجب الوجود لم يتعلق وجوده بمقتض،

---

[1] ف ى — عليكم.

[2] فى هامش ف؛ ل: أي وارد على (ل: عليكم أيها) المعتزلة، لأن الله تعالى لوكان عالما بالذات فإن لم يعلم عالميته فهو محال، وإن علم عالميته فإن علمها بعالميته فهو المدعى، فإن العالمية لايكون بدون العلم، وإن علمها بعالمية اخرى يتسلسل.

[3] ف ى: للأولى.

[4] ف ى — لذاته.

[5] ف ى — أكثر

[6] فى هامش ف: الحكم هو العالمية، والواجب هو الله تعالى، والجائز هو الخلق.

[7] ف ى؛ ل + تعالى.

والحادث لما كان جائزالوجود افتقر فى وجوده إلى مقتض.

قلنا: هذا منكم تناقض، لأنكم جعلتم وجوب العالمية علة لامتناع التعليل، وامتناع التعليل فى الواجب واجب، فيكون هذا منكم تعليل الواجب، فقد وقعتم فيما أبيتم. على أن وجوب العالمية لوجوب العلم. وبم تنكرون على من يقول: الواجب من الأحكام يعلل بعلة واجبة كما أن الجائز من الأحكام يعلل بعلة جائزة؟ أليس أن الواجب لايفارق الجائز فى الشرط حتى إن كون الذات حيا شرط لكونه عالما قادرا غائبا، وشاهدا؟ فكذا فى حكم العلة. واستشهاد الخصم بالقديم، والحادث لامحصول له. لأنا لم نحكم بما قالوه لوجوب وجود القديم، بل من حيث أنه لما انتفت الأولية عن القديم يستحيل أن يتعلق بفاعل. فأما الموجود لايعلل شاهدا، وغائبا.[1]

ومنها قولهم: القدم أمر وجودي، لأنه عبارة عن نفي العدم السابق، ونفي النفي وجود؛ فلو كانت له صفات قديمة لاشتركت مع الذات فى صفة القدم. فإن لم يتميز الذات عن الصفة بشيئ آخر لزم التماثل، بل الاتحاد بين الذات، والصفة؛ فيكون الذات [١٢٦أ] صفة، والصفة ذاتا، والعلم قدرة، والقدرة علما،[2] وذلك محال. وإن تميز الذات عن الصفة بشيئ آخر، وما به المشاركة غير ما به المباينة، فيكون كل واحد من الذات، والصفة متركبا من المشترك بينهما، ومن المختص بكل واحد منهما؛ ثم المختص بكل واحد منهما إن كان حادثا يلزم الاتحاد بين الذات، والصفة فى الأزل؛ وأيضا قيام الحادث بالقديم وكل ذلك محال. وإن كان المختص بكل واحد منهما قديما، فإذا اشتركا فى القدم لابد وأن يتباينا بشيئ آخر، فيلزم التسلسل، وإنه محال.

---

[1] ف ی؛ ل: غائبا، وشاهدا. وفى هامش ل: يعنى الموجود فى الشاهد، والغائب لم يكن موجودا لوجود وراء ذاته، إذلوكان كذلك لزم التسلسل ضرورة كون الموجود موجودا أيضا، فيحتاج إلى وجود آخر. بخلاف العالم، والقادر حيث يكون عالما قادرا بعلم، قدرة وراء ذات العالم، والقادر، لأن العلم ليس بعالم، فيحتاج إلى علم آخر، وإلا يلزم التسلسل.

[2] ف ی – علما.

ونحن لانسلم بأن القدم أمر وجودي، بل هو عبارة عن عدم كون الشيئ مسبوقا عن العدم،[1] ونفي الوجود عدم لامحالة. ولئن سلمنا أنه وجودي، ولكن لم لايجوز أن الذات مع الصفة يشتركان فى القدم، ويختلفان فى ذاتيهما؟ ألاترى[2] أن الحوادث اشتركت فى الحدوث، واختلفت فى الذوات؟ فلم لايجوز أن ذات الله، وصفاته اشتركت فى القدم، واختلفت فى الذوات؟ ،

ومنها: أنا لو فرضنا وجود علم البارى فى محل علمنا يتنفيان جميعا بالجهل، وإنما ينتفى بشيئ واحد شيئان متماثلان. ألاترى[3] أن السواد ينفى البياضين لأنهما مثلان، ولاينفى البياض، والحموضة لأنهما مختلفان.

قلنا: هذا الكلام خطأ من وجوه: أحدها أن[4] صفة الله فى محل علمنا محال كما أن[5] فرض ذات البارى فى محل علمنا محال. ثم لو ركبنا هذا المحال كما ركبتم، وقلنا "لو فرضنا ذات البارى فى محل علمنا، ثم [١٢٦\ب] وجد فيه الجهل بأن زيدا فى الدار انتفيا جميعا". لأن العلم إنما ينتفى بالجهل، لأنه تعلق يصير المتعلق به معلوما؛ فكذا الذات عندكم، فينقلب[6] النكتة عليكم.[7]

---

1 ف ي؛ ل: بالعدم.

2 ف ي: ألايرى.

3 ف ي: ألايرى.

4 ف ي + وجود.

5 ف ي — أن.

6 ل: فتنقلب.

7 فى هامش ل: وقلنا بأن الله تعالى يعلم بالذات أن زيدا فى الدار، ونحن نعلم بالعلم أيضا أن زيدا فى الدار، ثم وجد فى محل علمنا الجهل انتفيا جميعا، أي ذاته، وعلمنا.

والثاني: علم[1] الباري لو وجد في محل علمنا فهو علمنا لاعلمه.

والثالث: أن المتضادات جاز أن ينتفي عن المحل بشيئ واحد؛ فإن بوجود البياض ينتفى عن المحل الحمرة، والصفرة، والخضرة؛ ولامماثلة بينها.

والرابع: المشاركة بين العلمين إن تحققت باعتبار التعلق بمعلوم واحد بجهة واحدة، لكن اختلفا في نفس التعلق. فإن تعلق علمنا بالمعلوم بكسبنا، أوبمحض تخليق الباري، ولاكذلك علمه. وكذا المتعلقان مختلفان،[2] فإن علمنا عرض مستحيل البقاء غير شامل للمعلومات ضروري، أومكتسب؛ فلم يثبت المماثلة في نفس التعلق، ولافي نفس العلم، فكيف يثبت المماثلة بين العلمين؟

ومنها: قولهم لوكان الله[3] عالما بعلم لكان محتاجا إلى العلم. قلنا: هذا باطل، لأنهم يعارضون بالذات، ويكون الذات عالما قادرا.[4] وحقيقة الجواب: إن الحاجة لايكون إلا بين المتغايرين، وكذا الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب، فيتحقق هي، ثم يرتفع بوجود ما به رفعها؛ ولم يكن الذات متعريا عن العلم ليتصور[5] الحاجة، واندفاعها.

ثم المعتزلة يجعلون الأصلح واجبا على الله تعالى وجوبا لو امتنع عن ذلك زالت ربوبيته، ولم يجعلوه محتاجا إلى إيجاد الأصلح لإبقاء ربوبيته؛ وكذا يجعلونه متكلما

---

[1] ف ي؛ ل: أن علم.

[2] ف ي: يختلفان. وفي هامش ل: أي كما أنه لامماثلة بين التعلقين فكذا لامماثلة بين المتعلقين.

[3] ف ي + تعالى.

[4] في هامش ل: أي يقال لهم: إن الله تعالى لوكان عالما بالذات، أوكان عالما بعالميته بدون العلم لكان محتاجا إلى العالمية.

[5] ف ي: لقصور.

بكلام أحدثه، ومريدا بإرادة حادثة، ولم يجعلوه محتاجا إلى الكلام، والإرادة [١٢٧\أ] مع كونهما محدثين؛ ثم يلزمون خصومهم بإثبات الصفات إثبات الحاجة، فهذه غاية الوقاحة.

ومنها: قولهم إن حد الغيرين هو الشيئان، أوالموجودان، فلو كانت له صفة لكانت غيرالله تعالى، والقول[1] بقدم غير الله تعالى محال.

قلنا : تحديد الغيرين بالشيئين، أوالموجودين باطل. لأن الغير من الاسماء الإضافية، ولهذا لم يطلق على ذات ما إلا باعتبار وجود آخر. والموجود، والشيئ ليسا من الإضافيات. ولفظ الحد مع لفظ المحدود بمنزلة الاسمين المترادفين لاتفاوت بينهما.

وما قال أبو هاشم 'إن الغيرين مذكوران لايكون أحدهما جملة يدخل تحتها الآخر' احترازا عن الواحد من العشرة فاسد أيضا. لأن المذكور كما يتناول الموجود يتناول المعدوم، والغير لايطلق على المعدوم لغة. وكذا المذكور ليس من الاسماء الإضافية. وكذا من قال'الغيران هما اللذان يصح أن يعلم أحدهما، ويجهل الآخر' فاسد[2] أيضا؛ لأن الشيئ الواحد يعلم بجهة، ويجهل بجهة اخرى، كمن يعرف السواد أنه لون، ولايعرف أنه مستحيل البقاء؛ ففيه جعل العرض الواحد شيئين متغايرين. وكذا من قال 'الغيران اثنان'، لأن الغيرين لوكانا اثنين لكان الغيراثنا، والاثن ليس بمستعمل؛ ولأن الاثن لوكان مستعملا لكان عبارة عن الواحد، والواحد لايصلح أن يكون حدا للغير، لأنه ليس من الأسماء الإضافية .

ثم لاحاجة بنا إلى إثبات حد الغيرين، لأن الخصوم هم الذين يريدون نفي الصفات بعلة أنها أغيار للذات، فنتبرع بذلك، [١٢٧ب] ونقول: حد الغيرين عند

---

[1] ف: القول؛ ف ي: والقوم.

[2] ف ي: ففاسد.

أصحبنا[1] هو الموجودان اللذان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، لأن الغيرين ما كانا غيرين لكونهما حادثين، أوجسمين، أوعرضين، أولكون أحدهما جسما، والآخر عرضا لوجود المغايرة بين العالم، وصانعه مع انعدام هذه المعانى؛ وكذا ما كانا غيرين لكون أحدهما حادثا، والآخر قديما لوجود المغايرة بين الحادثين؛ وكذا ما كانا غيرين لقيام المغايرة بهما لجريان التغاير بين الأعراض، وإن كان يستحيل قيام المعنى بها؛ ولالكونهما موجودين، لأنه منقوض بالواحد من العشرة، واليد[2] من الآدمي لاتغاير بينهما، وإن كانا موجودين. وهذا لأن العشرة اسم يقع على مجموع[3] هؤلاء الأفراد، فكان متناولا كل فرد مع أغياره، فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه، لأنه من العشرة. وإذا بطلت هذه الوجوه لم يبق إلا ما ذكرنا. فعلى هذا لامغايرة بين الله[4] وبين صفاته؛ لأن قولنا 'الله' لم يصدق على ذات يخلو عن صفات الإلهية، وبعض الداخل فى الاسم لايكون غير الداخل فى الاسم كالواحد من العشرة، والفقه من[5] الفقيه.

ومن محققى أصحاب الصفات من يقول: أنا لاأتعرض للفظة الغير بالنفي، ولابالإثبات، بل أقول 'الله تعالى[6] موجود، وله صفات يستحيل عليها العدم كما يستحيل على الذات، وأثبت هذه الصفات بالدليل على حسب ما أثبت الذات، وأقول 'لا يتصور[7] بقاء الذات مع عدم الصفات، ولابقاء الصفات مع عدم الذات، ولاحاجة

---

[1] ل + رحمهم الله.

[2] ف ى: والبدن.

[3] ف ى — مجموع.

[4] ف ى + تعالى.

[5] ف ى: عن.

[6] ف ى — تعالى.

[7] ف: مايتصور.

لي[1] إلى [١٢٨\أ] التسمية بالغير، وعدم التسمية. فإن كان في مثل هذا يطلق عليه اسم الغير لاأبالي بعد أن لاأجوز بقاء الذات مع عدمها، ولابقائها مع عدم الذات، ولاأجوز غير الذات قائما بذاته موصوفا بصفات الكمال. وإن كان اسم الغير لايطلق على ذلك فلامنفعة لي فيه أيضا، ولاحاجة بنا إلى معرفة حقيقة هذا الاسم في اللغة، بل الحاجة إلى إثبات قديم له صفات الكمال، ونفي ما وراء قديم واحد إذا كان ذلك الثاني قائما بالذات موصوفا بصفات الكمال'.

ومنها: قولهم إنكم إذا قلتم 'إن الله تعالى قديم' هذا إثبات ذات، أم إثبات معنى؟ لايستقيم أن يكون إثبات ذات، لأن قول من يقول 'إنه ليس بقديم'[2] ينفي الذات. وإن قلتم 'إنه إثبات معنى'، فإن مذهبكم يبطل، لأنكم تقولون 'إن علمه قديم'، وكذا كل صفة، والصفة لاتوصف[3] بما هو معنى. فكل عذر لكم في هذا فهو عذر في المختلف فيه.

قلنا: من قال من أصحابنا 'القديم إثبات الذات، وصفة القدم' امتنعوا عن إطلاق اسم القديم على الصفة، وإن كانت أزلية. ومن أصحابا من يقول 'القديم إثبات الذات، ونفي البداية'، وهذا الاسم يطرد في كل ما انتفت عنه البداية ذاتا، أوصفة؛ بخلاف ما يقوله النظام[4] في العالم، وسائر الصفات؛ لأن اسم العالم، والقادر في الشاهد موضوع

---

[1] ف ى — لي.

[2] ف ى + ليس.

[3] ف ى: لايوصف.

[4] النظام ابراهيم بن سيار طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، وانفرد عن اصحابه بمسائل. يروى أنه كان ينظم الخز في سوق البصرة، ولأجل ذلك سمي بالنظام، كان في زمان شبابه قد عاشر قوما من الثنوية، وقوما من السمنية، وخالط بعد كبره قوما من ملحدة الفلاسفة، ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي، مات سنة ٨٣٥/٢٢١، او سنة ٨٤٥/٢٣١. انظر: *مقالات الإسلاميين* للكعبي، ٧٠-٧١؛ و *مقالات الإسلاميين* لأبي

لإثبات العلم، والقدرة دون نفي الجهل، والعجز. وكذا لايطرد هذا الاسم فى كل ثابت انتفى جهله كالجمادات.[1]

على أن هؤلاء يفسرون مذهبهم، فيقولون: معنى قولنا 'ليس[2] لوجوده ابتداء' [١٢٨\ب] ليس هو نفي البداية، بل مرادنا أنه لايتوهم لوجوده ابتداء إلا وهو موجود قبله إلى أن يتناهى الوهم، ولايبقى. فإذا[3] القديم على هذا التفسير اسم لموجود خاص، وهو الذي وجوده غير متناه، بخلاف العالم، فإنه اسم لإثبات مأخذ الاشتقاق على ما مر.

وقيل: القديم قديم بنفسه، لأنه بنفسه متقدم على غيره، فهذا الاسم ينعطف على الحالة الاولى. بخلاف الباقي، فإنه باق بالبقاء لابنفسه لتخلف البقاء عن نفسه فى أول أحوال وجوده. وعلى هذا يجوز[4] أن تكون صفات الله تعالى[5] باقية ببقاء هو نفسها لعدم

الحسن الأشعري، ١٦٦-١٦٧، ١٧٧-١٧٨، ١٩٠-١٩١، ٢٦٨-٢٦٩، ٣١٦-٣١٧، ٣٤٦-٣٤٧، ٤٠٣-٤٠٤؛ و *فضل الاعتزال* للقاضي عبد الجبار الهمداني، ٢٦٤-٢٦٥؛ و *الفرق بين الفرق* لعبد القاهر البغدادي، ٧٩-٩١؛ و *الملل والنحل* للشهرستاني، ٥٣/١-٥٩.

[1] فى هامش ل. من أصحابنا من يقول: القديم ما ليس لوجوده ابتداء، فهو اسم للذات باعتبار نفي الابتداء، فيكون الاسم لإثبات الذات، ونفي البداية عنه ؛ فإذا قيل 'ليس بقديم' فقد ثبت نفي البداية عنه، فبقيت البداية ثابتة. وهذا الاسم يطرد فى كل من انتفت عنه البداية. بخلاف ما يقوله النظام فى العالم، وسائر الصفات؛ فإن هناك ثبت أن الاسم فى الشاهد موضوع لإثبات المعنى لا لنفي المعنى. وكذا لايطرد الاسم فى كل ما ثبت انتفى جهله وههنا الأمر بخلافه.

[2] ف ى: ماليس.

[3] ل: فإذن.

[4] ف ى: لايجوز.

[5] ل – تعالى.

انفكاك البقاء عنها على ما يأتيك بيانه.

ومنها: قولهم إن صفات الله[1] تكون[2] باقية عندكم أيكون[3] باقية بالبقاء؟ فإن قلتم 'إن الصفة باقية بلابقاء'[4] لم لايجوز أن ذاته عالم بلاعلم؟ وإن قلتم 'إن الصفة باقية بالبقاء' يلزم قيام الصفة بالصفة .

قلنا: إن كل صفة من صفات الله[5] يكون[6] صفة لله تعالى، ويكون[7] بقاء لنفسه، فيكون باقيا ببقاء هو نفسه؛ فيكون العلم علما للذات، وكان الذات به عالما، ويكون العلم بقاء لنفسه، فيكون باقيا ببقاء هو نفسه. وكذا بقاء الله تعالى بقاء لنفسه أيضا، فيكون الله تعالى به باقيا، وهو بنفسه أيضا باق. كما أن الشيئ يعلم بالعلم، ثم العلم أيضا يعلم بعلم هو نفسه، لأن نفسه علم.

ولايقال بأن بقاء الله تعالى إذا جعل بقاء للذات يستحيل أن يكون بقاء لنفسه، وإلا يلزم حصول باقيين ببقاء واحد، وإنه محال. لأنا نقول 'حصول باقيين ببقاء واحد [١٢٩/أ] إنما يستحيل إذا افتقر كل واحد من الباقيين ببقاء على حدة؛ فأما إذا كان أحد الباقيين بقاء لنفسه، ثم يقوم بالآخر، فيكون كل واحد منهما باقيا ببقاء واحد فلااستحالة في ذلك لعدم علة الاستحالة، وهو قيام بقاء واحد بذاتين'. واعتبر بكون الجسم، فإن الجسم به كائن، ونفس الكون كائن بكون هو نفسه، فتحقق كائنان بكون واحد بعد أن

---

[1] ف ي؛ ل + تعالى.

[2] ف؛ ل: يكون.

[3] ف؛ ل: أيكون.

[4] ف ي + أو بلابقاء.

[5] ف ي؛ ل + تعالى.

[6] ف ي: تكون.

[7] ف ي: وتكون.

كان أحد الكائنين هو نفس الكون. فكذا هنا[1] جاز وجود باقيين ببقاء واحد إذا كان أحد الباقيين بقاء[2] فى نفسه.

فإن قيل: لو جاز أن يكون بقاء الله[3] بقاء للذات، وبقاء لنفسه لجاز أن يكون علم الله[4] علما للذات، وعلما لنفسه؛ فيكون الذات عالما، والعلم عالما.

قلنا: هذا محال، لأن العلم لايتصور أن يكون حيا، فلايتصور أن يكون عالما؛ ولأن العلم إذا كان بقاء لنفسه لم يجز أن يكون علما لنفسه كيلايلزم استفادة الوصفين المختلفين[5] بشيئ واحد لشيئ واحد. وهذا بخلاف العلم، فإنه علم للذات، وليس ببقاء له، وبقاء لنفسه، وليس بعلم لنفسه. ولاإحالة فى ذلك؛ إنما[6] الإحالة فيما قاله المعتزلة 'إنه عالم لذاته قادر لذاته'، فيكون عالما بما كان به قادرا؛ وحينئذ يلزم أن ما كان معلوما له كان مقدورا له.[7]

---

[1] ل: ههنا.

[2] ف ى: ببقاء.

[3] ف ى + تعالى.

[4] ف ى؛ ل + تعالى.

[5] فى هامش ل: وهما كونه باقيا عالما بشيئ واحد.

[6] ف ى: وإنما.

[7] فى هامش ل: فإن قالوا: هذه الاستحالة ثابتة ههنا، فإن العلم لما كان بقاء لنفسه كان الذات عالما بما هو بقاء، والعلم بنفسه باق بما هو علم، وهذا محال أيضا.
قيل: إنما يكون ذلك محالا ان لوكان العلم عالما بما هو بقاء، وبقاء لما هو علم له؛ وليس الأمر كذلك، بل هو علم للذات، وليس ببقاء له، وبقاء لنفسه، وليس بعلم له.
فإن قيل: لما جاز لكم أن تقولوا 'إن علم الله تعالى باق ببقاء هو نفسه'؛ لم لايجوز أن يقال 'إن الله عالم بعلم هو نفسه؟' قيل: إن الخصم كما يجعل علمه ذاته كذا يجعل قدرته، وسمعه، وبصره، وبقائه ذاته. فيجعله حيا بما هو علم قادرا بما هو حيوة؛ سميعا بما هو

ألاترى[1] أن الجسمَ لما كان متحركا بالحركة، والزوال عن المكان الأول؛ والحركة، والزوال يرجعان إلى حقيقة واحدة لزم أن يكون كل زائل متحركا، وكل متحرك زائلا. كذا المعلوم، والمقدور إذا صار معلوما، ومقدورا بذات واحدة، وليس كذلك؛ [١٢٩\ب] فإن المعلوم أعم من المقدور. ولايلزم كلام الله،[2] فإنه واحد، وهو أمر، ونهي؛ ولايلزم أن يكون مأموره منهيه.[3] لأن من أصحابنا من يقول 'إنه فى الأزل لايكون أمرا، ونهيا، وإنما التقسيم فى دلالته'.

وقال أبوالحسن الأشعري: إنه أمر، ونهي فى الأزل، ولكن لايمتنع من القول بأن[4] مأموره منهيه[5] من وجه، لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده. على أنه يقول 'كلامه أمر، ونهي لكن لابد من اختلاف محليهما'، وإنكم زعمتم أنه بذاته علم، وقدر[6] ولامنافاة بين محليهما، فإن أكثرمعلوماته مقدوراته على الوجوب.

فإن قيل: السواد بنفسه يوافق السواد، وبنفسه يخالف[7] البياض، ولايجب أن يكون ما وافقه هو ما خالفه.

قدرة. وهذا كله محال. ونحن إذا قلنا 'إن العلم بقاء' لم نقل 'إنه قدرة، أوسمع، أوبصر. فكان ما قاله الخصم محالا، وما قلناه صحيحا.

[1] ف ی: ألايرى.

[2] ف ی؛ ل + تعالى.

[3] ف؛ ف ی: منهية.

[4] ف ی: بأنه.

[5] ف؛ ف ی: منهية.

[6] ل: وقدرة.

[7] ف ی: كما يخالف.

قيل[1] له: قال الشيخ أبوالحسن الأشعري: السواد يوافق السواد لنفسهما،[2] ويخالف البياض لنفسهما[3] لاستحالة توهم الموافقة، والمخالفة فى الشيء الواحد إذا انفرد بالوجود.[4]

فإن قيل: لوجازأن يكون علم الله،[5] وقدرته صفة له، ويكون بقاء لنفسه، حتى يكون باقيا ببقاء هو نفسه لم لايجوزأن يكون العرض القائم بالجسم بقاء، فيكون العرض باقيا ببقاء هونفسه؟

قلنا: لأن العرض لايحوز أن يكون بقاء، لأن كل عرض حادث، وفى أول ما دخل فى الوجود لم يكن بقاء، فلم يكن باقيا ببقاء هو نفسه، لأن نفسه ليس ببقاء. وهذا بخلاف صفات الله تعالى،[6] فإنها لم تكن[7] محدثة ليكون لها حالة لايوصف بالقاء. فثبت بهذ إنا لانقول [١٣٠أ] بباق بلابقاء، ولابقيام صفة بصفة.

فصل [فى أن الله عالم]

صانع العالم عالم بالموجودات، والمعدومات لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض، ولافى السموات،[8] لأن الموجب للعلم، وعالميته كون الذات مستلزمة حصول

---

[1] ف ى: قلنا.

[2] ل: لنفسيهما.

[3] ل: لنفسيهما.

[4] ل: فى الوجود.

[5] ف ى + تعالى.

[6] ف ى – تعالى.

[7] ف؛ ل: لم يكن.

[8] فيه إشارة إلى قوله تعالى: "لايعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر

صفات[1] الكمال له،[2] ونسبة الذات إلى الكل على السوية، فلم يكن ذاته بأن يكون موجبا للعلم، والعالمية[3] أولى من الباقي.

واحتج الشيخ[4] أبو منصور[5] رحمه الله،[6] فقال: إنه تعالى إذ خلق كل الجواهر[7] التى لم تمتحن فى مصالح الممتحنين،[8] وخلق كل شيئ أريد به البقاء مع خلق ما به بقاؤه علم أنه يعلم كيفية كل شيئ، وحاجته وما به القوام، والمعاش، ولاقوة إلا بالله.

وقال هشام بن الحكم أحد رؤساء الروافض، وهشام بن عمرو[9] أحد رؤساء

من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين" (سورة سبأ، ٣/٣٤؛ انظر أيضا: سورة يونس، ٦١/١٠.

[1] ف ى: صفة.

[2] ف ى – له.

[3] ف ى + فى البعض.

[4] ف ى + الإمام.

[5] ف ى + الماتريدي.

[6] ف ى – رحمه الله.

[7] ف ى: الجوهر.

[8] ف ى + المكلفين.

[9] هشام بن عمرو الفوطي من شيوخ المعتزلة توفي سنة ٨٤٠/٢٢٦؛ كان يبالغ في القدر أشد، وأكثر من مبالغة أصحابه، وكان يمتنع من إطلاق أفعال البارى تعالى وإن ورد بها التنزيل، كان مثلا لايجوز إطلاق اسم الوكيل عليه تعالى، ويكفر من قال بأن الجنة، والنار مخلوقتان اليوم. انظر: *مقالات الإسلاميين* للكعبي، ٧١-٧٢؛ و *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ١٨٢، ١٥٠، ١٥٧-٢٠٢، ١٨٣-٢٢٥، ٢١٦، ٢٠٣-٢٢٦؛ و *فضل الاعتزال* للقاضي عبد الجبار، ٢٧١-٢٧٢؛ و *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ٩٦-٩٩؛ و *الملل والنحل* للشهرستاني، ٧٢/١-٧٤.

المعتزلة: إنه لم يكن عالما بما وراء ذاته، إذ كل ذلك معدوم، وتعلق العلم بالمعدوم محال.

وقلنا: فى هذا القول رد العقل، وهدم الدين. بيانه: أن وجود الفعل المحكم المتقن يدل على علم فاعله قبل وجود المفعول، إذ لا أثر لحصول العلم بعد وجود المفعول فى إحكامه، وإتقانه؛ فمن لايجوز[1] العلم بالمعدوم فقد جعل وجود الأفعال المحكمة صادرة لاعن علم فاعله،[2] وهذا مكابرة العقل.

ثم يقال لهؤلاء: إن الله تعالى هل أخبر فى كتابه عما يكون فى المستقبل من أحوال القيامة، وغيرها؟ فإن قالوا'نعم' يقال لهم 'أخبر عن علم، أو لا عن علم؟' فإن أقروا أنه أخبرعن علم فقد أقروا بكون المعدوم معلوما، وإن أنكروا الخبر بذلك، أوالعلم به [٣٠\ب] فقد هدموا دينهم .

وروي عن جهم بن صفوان الترمذي أنه كان يقول: إن الله تعالى لم يكن فى الأزل عالما حتى خلق لنفسه علما، فصار عالما. وفى القدرة عنه روايتان، وهذا باطل. لأنه إن خلق القدرة لا بالقدرة، فهو محال. وإن خلق القدرة بالقدرة كان الكلام فى القدرة الثانية كالكلام فى الأولى. ولأنه[3] لو خلق العلم قبل القدرة فتخليقه بلاقدرة محال، ولوخلق القدرة قبل العلم فتخليقها مع إحكامها بلاعلم محال. وهذا قول يغنى حكايته عن الإطناب فى إبطاله.

وقالت طائفة من الفلاسفة: إن الله تعالى عالم بالكليات، وأنكروا علمه بالجزئيات. وأبوالحسين[4] البصري أحال العلم بأن الشيئ سيوجد نفس العلم بوجوده،

---

[1] ف ى: لم يجوز.

[2] ف ى: فاعلها.

[3] ف ى: لأنه.

[4] ف ى؛ ل: أبوالحسين- محمد بن على صاحب *المعتمد فى اصول الفقه*، أخذ عن القاضي؛

فلاجرم التزم وقوع التغير فى علم البارى بالجزئيات المتغيرة. وشبهتهم فى ذلك أنه لو كان عالما بأن زيدا فى الدار عند كونه فيها، فبعد خروجه من الدار إن بقي علمه بكونه فيها يكون جهلا لاعلما، وإن لم يبق علمه بذلك كان تغيرا، والتغير على الله[1] محال .

قلنا: ليس العلم عبارة عن حضور صورة مساوية[2] للمعلوم منطبعة[3] فى نفس العالم كما هو قول الفلاسفة ليتغير ذات العلم بتغير الصورة المساوية؛ بل العلم عبارة عن صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به. فكان العلم صفة ينكشف به الشيئ كما هو، إن كان زيد فى الدار ففى الدار، وإن كان خارجا[4] فخارجها؛ فكان انكشاف الشيئ كما هو شرطا لتحقق العلم. وما هو شرط لتحقق العلم كيف [١٣١آ] يكون مزيلا له؟

تحققه:[5] أنا إذا علمنا طلوع الشمس من مشرقها فى الغدة،[6] وفرضنا استمرارهذا العلم إلى طلوع الشمس، وبعده، لاشك بأن العلم الواحد يفيدنا الإحاطة بأنه سيكون الطلوع، وأنه كائن، وأنه قد كان. فعلمنا أن العلم بأن الشيئ[7] سيوجد نفس العلم بوجوده إذا وجد. وإنما يحتاج الواحد منا إلى علم آخر لأجل طريان الغفلة على العلم الأول. ولما امتنع طريان الغفلة، والنسيان على البارى تعالى وتقدس،[8] فلاجرم علمه

ودرس ببغداد، له كتب كثيرة منها *تصفح الأدلة*، و *نقض الشافى فى الإمامة* مات سنة ٤٣٦/١٠٤٤. انظر: *المنية والأمل* للقاضي عبد الجبار الهمداني ، ٧٠-٧١.

[1] ف ى + تعالى.

[2] ف: مسافة.

[3] ف ى: منطبقة.

[4] ف ى: خارجها.

[5] ف ى: يحققه.

[6] ف ى؛ ل: الغد.

[7] ف ى + الواحد.

[8] ف ى؛ ل – وتقدس.

بأن الشيئ سيوجد نفس علمه بوجود ذلك الشيئ إذا وجد.

فإن قيل: العلم بأن الشيئ سيوجد غير مشروط بكونه موجودا في الحال، وكونه علما بوجوده مشروط بوجوده في الحال؛[1] وما يكون مشروطا بشيئ لايكون عين ما لايكون مشروطا بذلك الشيئ.

قلنا:[2] سلمنا أن من شرط العلم بوجود الشيئ وجوده، ومن شرط العلم بعدمه عدمه؛ ولكن هذا لايكون قادحا في اتحاد العلم. فإن العلم صفة ينكشف بها الشيئ كما هو؛ وهذا المعنى مشترك بين الفصلين، ومتحد في الحالين؛ وإنما الاختلاف في شرط تحقق هذا الموجود المشترك،[3] ولايلزم من اختلاف الشرط اختلاف المشروط. توضيحه:[4] أن اختلاف الأحوال في شيئ واحد لايزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة؛ والعلم لم يتعدد بتعدد الذوات، فكذا بتعدد الأحوال.

والذي يحقق هذا: أنه إذا حدث لنا علم بوجود شيئ نعلم العلم به بنفس ذلك العلم. إذ لو علمناه بعلم آخر لتسلسل إلى [١٣١\ب] غير نهاية،[5] فيكون ذات العلم واحدا، وله معلومان مختلفان. فإذا جاز إحاطة علم واحد بمعلومين مختلفين في حقنا فلأن يجوز في[6] الباري تعالى وتقدس[1] مع اتحاد علمه، وتنزهه عن التغير أولى.

---

[1] في هامش ل كما انا نعلم الآن بكون يوم الجمعة غدا، وليس بشرط أن يوجد يوم الجمعة الآن.

[2] ف ي: وقلنا.

[3] ف ي: والمشترك.

[4] ف ي: يوضحه.

[5] في هامش ل: أي نعلم ذلك العلم بنفسه، أوبعلم آخر؛ فإن كان نعلمه بعلم آخر فذلك الآخر نعلمه بنفسه، أوبعلم آخر إلى ما لايتناهي.

[6] ف ي + حق.

[فصل فى امتناع عدم ما علم الله وجوده ولزوم كون التكليف عبثا]

فإن قيل: لو كان الله تعالى[1] عالما بجميع الجزئيات التى توجد فى لايزال لكان عالما بكل ما يصدر من أفعالهم، وبما لايصدر عنهم. فكل[2] ما علم الله[3] وجوده امتنع عدمه، وما علم عدمه امتنع وجوده، فلم يبق لشيئ من الحيوان قدرة على الفعل، والترك؛ وحينئذ يلزم أن يكون التكليف، والأمر، والنهي عبثا.

قلنا: خلاف معلوم الله تعالى لايكون محالا فى نفس الأمر، وإلا لم يكن قادرا حينئذ؛[4] لأن ما[5] خلق لم يصح تركه، وما لم يخلق لم يصح خلقها؛ ولأن العلم بالوقوع تبع الوقوع، إذ العلم تابع للمعلوم. والقدرة على الإيقاع أصل الوقوع.[6] والتبع من الشيئ لايكون مانعا للأصل.

تحققه: أن الله تعالى يوصف بالقدرة على أن يخلق ما علم أنه لايخلقه كالقيامة الآن، ولم يكن قدرته عليه قدرة على أن يجعل علمه غير علم، لأن العلم بالوقوع إذا كان تابعا للوقوع، فلو وقعت القيامة الآن لكان عالما بوقوع القيامة لا بعدمه، فلايتصور أن يصير علمه غير علم. وثبت أن العلم بعدم وقوع الشيئ لايمنع القدرة على إيقاعه، وإلا لم يكن قادرا على إيقاع القيامة الآن.

---

[1] ل – وتقدس.

[2] ف ى: وكل.

[3] ف ى + تعالى.

[4] فى هامش ل: ولكن انه قادر على خلق خلاف معلومه، فإنه تعالى معلومه عدم خلق غير هذا العالم، مع أنه قادر على خلق ألف الف عالم مثل هذا العالم.

[5] ف ى: لاما.

[6] ل: للوقوع.

ثم يقال لهم: إن الله تعالى هل كان فى الأزل عالما بأن يوجد العالم، أم لا؟ لا جائز أن لايكون عالما، لأنه تجهيل محض، وذلك باطل. وإذا كان عالما [١٣٢\أ] بذلك، فلابد وأن يبقى ذلك العلم الأزلي زمان وجوده، إذ القديم لاينعدم، وإذا بقي العلم[1] بأن يوجد زمان وجوده ثبت[2] الاتحاد فى ذات العلم حالة[3] وجود العالم، وعدمه. وإنما الاختلاف فى نسبة العلم، وإضافته إلى المعلوم باختلاف حال المعلوم.

تحققه:[4] أنه بقي ذات العلم، وانقطع نسبته عن وجوده المنتظر إلى وجوده[5] الواقع علم أن العلم لم يتبدل ذاته بتبدل النسبة. والله الهادى.[6]

ولاتعلق للخصوم بظاهر الآيات من نحو قوله تعالى: "إن يعلم الله فى قلوبكم خيرا"،[7] وقوله تعالى: "حتى نعلم المجاهدين"،[8] لأن الاستقبال إنما يكون فى تحقق المعلوم، فنقل إلى العلم توسعا من حيث لايتصور وقوع كائن إلا والعلم الأزلي محيط به، فلملازمة[9] بينهما صح التعبير بأحدهما عن الآخر. ولأن الجزاء من الله تعالى إنما يكون على العمل لاالعلم،[10] فأطلق لفظ الاستقبال على العلم، وأراد العمل كما قال

---

[1] ف ى + العلم.

[2] ف ى: يثبت.

[3] ف ى؛ ل: حال.

[4] ف ى : يحققه.

[5] ف ى: وجود.

[6] ف ى؛ ل — والله الهادى.

[7] سورة الأنفال، ٧٠/٨.

[8] سورة محمد، ٣١/٤٧.

[9] ف: فملازمة.

[10] ف ى: لاعلى العلم. وفى هامش ل: أي أن الله تعالى يجزى العباد على عملهم، لاعلى علمه بأنهم يدخلون الجنة، أوالنار.

تعالى: " أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم"[1] أي ولم[2] يقع منكم جهاد، وصبرعلى البلاء، وقوله تعالى: " ليبلوكم أيكم أحسن عملا"[3] لأن الابتلاء من الله تعالى ليس ليثبت له به العلم كما فى حق من يجوز عليه الجهل بالعواقب، بل ليظهر ما علم فى الأزل على ما علم.

وكذا المراد بقوله[4] تعالى: " لنعلم من يتبع الرسول"[5] ليعلم كائنا ما قد علم أنه يكون، وليعلم موجودا ما قد علم أنه يوجد؛ وكذا بقوله تعالى: " لنعلم أي الحزبين"[6] لنظهر ما كنا علمناه على ما علمنا؛ وكذا بقوله:[7] " لننظر كيف تعملون"[8] ليظهر [١٣٢\ب] عملكم على ما كان علم. واستعمال لفظة الترجي[9] فى قوله تعالى: " لعله يتذكر أويخشى"[10] من الله تعالى واجب، فكان ذلك إخبارا على القطع، أوذكر ذلك لترجية غيره ليفعل ذلك الفعل على رجاء منه أن يحصل المقصود. والله الموفق.[11]

---

[1] سورة آل عمران، ١٤٢/٣.

[2] ف ى: وإن لم.

[3] سورة هود، ٧/١١؛ سورة الملك، ٢/٦٧.

[4] ف ى: من قوله.

[5] سورة البقرة، ١٤٣/٢.

[6] ف ى + أي؛ سورة الكهف، ١٢/١٨.

[7] ف ى + تعالى.

[8] ف ى + أي؛ سورة يونس، ١٤/١٠.

[9] ف ى: ترجي.

[10] سورة طه، ٤٤/٢٠ ؛ وفى هامش ل: وجه تمسكهم بهذه الاية أن الترجي لايحصل إلا عند عدم الاطلاع على العاقبة. قلنا: الترجى راجع إلى العباد لا إلى الله تعالى، ومعنى الآية، والله أعلم 'أي اذهبا أنتما على رجائكما فى إيمانه'، والله عالم بما يؤل أمره.

[11] ف ى؛ ل – والله الموفق.

فصل [في أن الله قادر]

الصانع تعالى وتقدس[1] قادر[2] خلافا للفلاسفة، ومعناه إن تأثيره في وجود العالم بالقدرة، والاختيار. لنا في ذلك: إن الباري تعالى[3] لوكان موجبا بالذات لابالقدرة، والاختيار،[4] فتأثيره في وجود العالم إن لم يتوقف على شرط، يلزم من قدمه قدم العالم،[5] وقد أبطلناه؛ وإن توقف على شرط فذلك الشرط إن كان قديما عاد الإلزام، وإن كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في الأول، ولزم التسلسل؛ فيلزم منه حوادث لا أول لها.[6] وإذا بطلت هذه الأقسام كلها ثبت أنه تعالى قادرمختار.[7]

فإن قيل: لم قلتم[8] لوكان موجبا بالذات يلزم من قدمه قدم العالم، وجاز تخلف

---

[1] ل – وتقدس.

[2] في هامش ل: القادر هو الذي يصح منه الفعل، أوالترك بحسب الدواعي المختلفة مثاله إن الإنسان إن شاء أن يمشي قدر عليه، وإن شاء أن لايمشي قدر عليه.

[3] ف ى + وتقدس.

[4] في هامش ل: أي تأثيره تعالى في وجود العالم كتأثير الشمس في الإضاءة، وتأثير النار في التسخين، والإحراق.

[5] في هامش ل: وإلا لزم تخلف الأثر عن المؤثر التام وإنه محال.

[6] في هامش ل: أي لزم من قدمه، وقدم الشرط قدم العالم أيضا لما مر.

[7] في هامش ل: فإن الكلام في حدوثه كالكلام في صدور العالم عنه، فيلزم أن يكون حدوثه بحدوث شرط آخر مقارن، أوبحدوث شرط آخر زائل؛ فإن كان الأول يلزم التسلسل؛ لأنه حينئذ يلزم منه احتياج كل شرط إلى شرط آخر مقارن له إلى غير النهاية.
وإن كان الثاني يلزم أن يكون كل حادث مشروطا بحادث آخر قبله، ويلزم منه حدوث حوادث لاأول لها. فعلم أن القول بكونه تعالى موجبا يفضي إلى أحد هذه الأقسام الباطلة، يكون باطلا.

[8] ف ى؛ ل + بأنه.

الأثر عن الموجب لمانع،[1] أو جاز أن يكون موجبا لذاته وجود العالم فى لايزال فى وقت مخصوص؟ ألاترى[2] أن القدرة إن لم تكن موجبة لوجود المقدور، ولكن كانت موجبة لصحة وجود المقدور؛ ثم إنه تعالى قادر فى الأزل، ولم يصح وجود المقدور فيه؟[3]

قلنا: لوكان موجبا بالذات لكان وجوده علة لوجود العالم، وانفكاك المعلول عن علته لايجوز، فلايتصور لوجود المعلول مانع بعد وجود العلة. ألاترى[4] أن قيام الحركة، [٣٣\أ] والسكون[5] بذات لما كان علة لصيرورة الذات متحركا، أو ساكنا لم يتصور وجود المانع عن المعلول بعد وجود العلة؛ ولايجوز أيضا أن تكون العلة موجبة لوجود المعلول فى وقت دون وقت، بل المعلول لاينفك عنها، بخلاف القدرة الأزلية، فإنها، وإن أوجبت صحة المقدور، لكن وجود الحادث فى الأزل غير مقدور،[6] فلايرد نقضا؟

فإن قيل :إذا جاز تراخي المقدور، وصحته عن القدرة الأزلية لم لايجوز تراخي وجود العالم عن الموجب الأزلي إلى وقت مخصوص؛ فإن الأزل مناف لحدوث العالم، فكان تحقق الأزل كالمانع لحدوثه؟ قيل له: الجواب عنه من وجوه:

أحدها: أن نسبة الموجب بالذات إلى جميع الأوقات على السوية، فلواختص ايجابه بوقت لزم اختصاص الإيجاب بذلك الوقت بدون مخصص، ومرجح. ولايلزمنا

---

[1] ل: بالمانع.

[2] ف ى: ألايرى.

[3] ف ى – فيه.

[4] ف ى: ألايرى.

[5] ف ى: أوالسكون.

[6] فى هامش ل: لاستحالة اجتماع الحدوث، والقدم فى شيئ واحد.

فى القدرة، والإرادة ذلك؛ لأن الإرادة شأنها التخصيص، والترجيح.

والثاني: أن تأثير الموجب بالذات فى العالم إن كان مشروطا بحضور الوقت الذى وجد فيه العالم يعود التقسيم الذى ذكرنا فى العالم فى ذلك الشرط. فإن تأثير الموجب الأزلي فى ذلك الشرط إن لم يتوقف على شرط، أو توقف على شرط قديم يلزم قدم ذلك الشرط الحادث؛ وإن توقف على شرط آخر حادث [١٣٣\ب] لزم التسلسل، وإنه باطل.

والثالث: أن القدرة الأزلية لاتوجب[1] المقدور، وإنما تصحح وجوده فى لايزال؛ لأنه هو المقدور دون وجوده فى الأزل. إذ وجود الحادث فى الأزل غير مقدور. وهذا بخلاف القديم الموجب بالذات؛ فإنا ندعى قدم العالم بدل حدوثه بتقدير تعلق وجوده به. ولاإحالة فى ذلك، إنما الإحالة فى وجوده بصفة الحدوث فى الأزل، ولوسلم إحالته فى الأزل على ذلك التقدير، لكن لايستحيل وجوده قبل وقته الذى وجد بمقدار متناه؛ إذ لم يصر بذلك أزليا. وكذا قبل ذلك المقدار بمقدارآخرمتناه إلى ما لايتناهى؛ ويلزم من ذلك وجود العالم قبل وجوده؛ لأنه لايفرض وقت لوجوده إلا والموجب بالذات موجود، والأزل المانع منعدم. فوجب الاعتراف بقادر مختار كيلايلزم هذا المحال.

ثم الفلاسفة إن مكنهم أن يتخلصوا عن خصوص الوقت بدعوى قدم العالم مع ظهور بطلانها لم يتخلصوا عن خصوص الصفات. إذ العالم مخصوص بهيئة خاصة، ومقدر بمقدار خاص؛ وكان نقائضها فى العقل ممكنا. فإن حركات بعض الأفلاك من الشرق إلى الغرب، وبعضها من الغرب إلى الشرق؛ وكذا بعض السيارات مختص بسرعة السير، وبعضها ببطئ السير، وعكس ذلك ممكن فى العقل. والذات القديمة

---

[1] ف ى: لايوجب.

لاتناسب [١٣٤أ] بعض الممكنات دون البعض. فكيف يتعين بهذه[1] الهيئة، والكمية عما يقابلها، ويساويها من كل وجه؟

وكذا اختلاف المتجانسات، وتباين المتماثلات فى الصفات مع اتحاد سببها دليل على وجود صانع قادر يفعل ما يشاء بقدرته، ويحكم ما يريد بعزته. وإلى هذا المعنى أشار بقوله[2] تعالى: "يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون".[3]

فصل [فى أن الله حي]

اتفق العقلاء على أنه تعالى[4] حي، ثم اختلفوا فى معناه؛ فذهب الجمهور من الفلاسفة، وأبوالحسين البصري إلى أن معناه أنه لايستحيل أن يكون عالما قادرا. فليس هناك إلا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع. وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة إلى أنه صفة. والحجة لنا أنه لولا اختصاص ذاته بما لأجله صح أن يعلم، ويقدر؛ وإلا لم يكن حصول هذه الصحة أولى من لاحصولها .[5]

---

[1] ف ى: تتعين هذه.

[2] ف ى: قوله.

[3] سورة الرعد، ١٣/٤.

[4] ل – تعالى.

[5] فى هامش ل: لأن الذات على قسمين منها ما يصح عليه أن يعلم، ويقدر، ومنها ما لايصح عليه ذلك، وهي الجمادات. ولاشك أن القسمين متساويان فى الذاتية، فوجب اختصاص القسم الأول بما لأجله يصح أن يعلم، ويقدر؛ وإلا لم يكن حصول هذه الصحة أولى من لاحصولها، ولم يكن بينه، وبين القسم الأول تفاوت. وقد بينا أنه تعالى يصح أن يعلم، ويقدر؛ ولانعنى بالحيوة إلا ذلك.

ولقائل أن يقول: لانسلم أنه لولا اختصاص القسم الأول بما لأجله يصح أن يعلم، ويقدر، لم

فصل [فى أن الله سميع بصير]

الباري عز وجل[1] سميع بصير، وهما صفتان زائدتان على العلم. وقالت الفلاسفة، وأبوالقاسم الكعبي[2] وأبوالحسين البصري: إن ذلك عبارة عن علمه بالمسموعات، والمبصرات. ويلزمهم[3] بهذا القول أن الواحد منا إذا علم حصول صوت مسموع، أو لون مرئي بخبر الصادق وجوده[4] يكون سامعا رائيا؛ فيكون الأعمى بصيرا،

يكن حصول هذه الصحة أولى من لاحصولها، وإنما يلزم ذلك ان لولم تكن ذاته مخالفة لذات القسم الآخر بالحقيقة، والماهية، وهو ممنوع. ولم لايجوز أن يقال: إنهما مختلفان بذاتيهما، وبسبب ذلك يحصل التفاوت بينهما، وتكون ذاته المخصوصة كافية مستقلة فى اقتضاء صحة العالمية، والقادرية عليه.

وقد بين أن ذاته مخالفة بالحقيقة، والماهية لسائر الذوات. فتكون مستقلة باقتضاء هذه الصحة فى حقه، ولاحاجة إلى أمر زائد على ذاته. وهذا المنع ذكره ابوالحسين البصري؛ وابن الخطيب استحسنه فى سائر كتبه.

[1] ف ى: جل جلاله؛ ل: وعلا.

[2] عبدالله بن احمد البلخي الخرساني، أبوالقاسم من معتزلة بغداد كان رأس طائفة من المعتزلة تسمى الكعبية، له آراء، ومقالات فى الكلام انفرد بها، يرى أن إرادة البارى تعالى ليست صفة قائمة بذاته، ولا هو مريد لذاته، ولا إرادته حادثة فى محل، أو لا فى محل، ثم إذا قيل إنه مريد فمعناه أنه عالم قادر غير مكره فى فعله، ولا كاره. ولد ببلخ، وأقام ببغداد مدة طويلة، وتوفي ببلخ سنة ٩٣١/٣١٩. انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ٢٣٠،٢٣٢،٢٥٧،٥٥٧؛ *والفرق بين الفرق* لعبدالقاهر البغدادى، ١٨-١١٠؛ و *فضل الاعتزال* للقاضى عبدالجبار الهمداني، ٢٩٧،٢٩٨؛ و *الملل والنحل* للشهرستاني، ٧٧/١-٧٨.

[3] ف ى: ونلزمهم.

[4] ل: ووجوه أخر.

والأصم سميعا.

لنا: أنه تعالى حي، والحي يصح اتصافه بالسمع، والبصر؛ وكل من صح [٣٤\ب] اتصافه بصفة فلولم يتصف بها اتصف بضدها؛ وضد السمع، والبصرنقص، والنقص على الله تعالى لايجوز.[1] ولايلزم على هذا سائر الإدراكات من الشم، والذوق، واللمس؛ فإن فقدها نقصان. لأن المحققين من أهل الحق صرحوا بإثبات أنواع الإدراكات مع البصر، والسمع[2] القدر الذى هو كمال دون الأسباب التى هي مقترنة بها فى[3] العادة[4] من المماسة، والملاقاة؛ كما جوزوا إدراك البصر من غير مقابلة بينه، وبين المبصر. لكن لما لم يرد الشرع إلا بلفظ العلم، والسمع، والبصر لم[5] يمكن إطلاق غيره. ولأنه تعالى وصف ذاته بهما، ولاشك أن لفظ السمع، والبصر ليس حقيقة فى العلم، بل مجاز فيه؛ وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز إنما يجوز إذا لم يمكن

---

[1] فى هامش ل: أما الصغرى فقد مر بيانها، وأما الكبرى فلأنا متى علمنا فى شيئ كونه حيا نعلم بالضرورة عند ذلك أنه متى وصل إليه المسموع، والمبصر صح أن يسمعه، ويبصره، وإن لم يوجد هناك شيئ آخر. ومن لم يكن حيا استحال أن يدرك المسموع، والمبصر، وإن وجد سائر الأشياء. وذلك يقتضى كون الحيثية علة لصحة المدركية. إذ لولم يكن علة لها لكان الحي السليم إذا وصل إليه المسموع، والمبصر، ولم يوجد هناك مايمنع الإدراك وجب أن لايصير مدركا، وذلك يقدح بما علمناه بالضرورة.

ولقائل أن يقول: لانسلم كل حي يصح اتصافه بهما، وإنما يلزم ذلك ان لوكان ماهية كل حي قابلة للسمع، والبصر، وهو ممنوع، فيجوز أن يكون حيوة الله تعالى، وإن صح السمع، والبصر لكن يكون ماهيته غير قابلة لهما.

[2] ل: مع السمع، والبصر.

[3] ل – في.

[4] ل: عادة.

[5] ل: لا.

تقريره على الموضوع. وحينئذ يصير الخصم محتاجا إلى إقامة الدليل على امتناع اتصافه بالسمع، والبصر.

تحقق ما ذكرنا: أن العلم صفة كمال؛ والسمع، والبصر كمال ثان للعلم؛ فإن من علم شيئا، ثم رآه، أو سمعه[1] استفاد مزيد كشف، وكمال؛ فيجب أن يكون ذلك الكمال حاصلا للباري.

والمعتزلة إنما أولوا السمع، والبصر بالعلم لمعنيين: أحدهما إنهم لايثبتون لله تعالى صفة فى الأزل، فلم يمكنهم إثبات السمع، والبصر الأزليين، ولاحادثين لأنه ليس بمحل للحوادث. والثانى ان ذاته مستحيل الرؤية، فلم يمكنهم القول بكونه رائيا لنفسه في الأزل، ولاسامعا لكلامه لحدوث الكلام عندهم .

[٣٥\أ] الكلام فى نفي الحدوث عن كلام الله تعالى

البارى عز وعلا متكلم بكلام واحد أزلي قائم بذاته ليس من جنس الحروف، والأصوات؛ وهذه العبارات تسمى كلام الله تعالى[2] لدلالتها عليه؛ فإن عبر عنه بالعربية فهو قرآن، وإن عبر بالسورية فهو إنجيل، وإن عبر بالعبرية فهو توراة؛ والاختلاف فى العبارات المؤدية لا عليه. كما أن الله تعالى يسمى بعبارات مختلفة بالألسنة، وفى لسان واحد بألفاظ مختلفة، والمسمى واحد.

وزعم جمهور المعتزلة أن كلام الله تعالى عرض محدث أحدثه الله تعالى فى محل، فصار به متكلما، وكلامه من جنس الحروف، والأصوات. وكذا عند الجبائي[3]

---

[1] ف ى: وسمعه.

[2] ل – تعالى.

[3] ابو علي الجبائي محمد بن عبد الوهاب، كان يسمى الله تعالى مطيعا لعبده إذا فعل مراد العبد، زعم أن أسماء الله تعالى جارية على القياس، وكان يقول بوجوب الأصلح على الله تعالى، أخذ الكلام عن الشحام، والأشعري عنه له مناظرات معه فى العقائد، وكان أهل

'الكلام حروف مؤتلفة،[1] وأصوات مقطعة على وجه مخصوص'؛ فيكون الحروف كلاما مكتوبا، أومقرؤا؛[2] وعند ابنه أبي هاشم 'المقرؤ كلام دون المكتوب'، حتى أن ما فى المصحف، وما فى اللوح المحفوظ لايكون كلاما عنده.

لنا: ان كلام الله تعالى لوكان مخلوقا إما أن خلقه فى ذاته كما زعمت الكرامية، فيصير محلا للحوادث، وإما أن خلقه لافى محل، وهو محال، ولا قائل به. على أنه لم يكن ذاته به متكلما حينئذ لعدم الأولوية.[3] ولوخلقه فى محل آخر كما زعمت المعتزلة، فيكون المتكلم هو المحل، إذ المتصف بالصفات محالها، ويشتق اسم الفاعل منها لمحالها دون موجدها[4] كالحيوة، [٣٥\ب] والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر.

فإن قيل: ما وجد بخلق الله تعالى إن لم يمتنع اتصاف المحل به كان صفة للمحل كالسواد، والبياض، والكلام فى الحي؛ وما يمتنع اتصاف المحل به كان صفة للموجد كخلق الكلام فى الجمادات لاستحالة كون الجماد، والموات متكلما.

قلنا: لانسلم امتناع اتصاف الجماد بالكلام إذا قبل الكلام، ووجد فيه؛ وإنما يستحيل وصفه بالكلام إن لم يقبل الكلام، واستحال وجود الكلام فيه. ولأن المصحح للاتصاف إن كان هو المحلية وجب أن يكون المتصف بالصفات هو المحال دون الموجد؛[5] وإن كان المصحح هوالإيجاد وجب أن يكون المتصف بالصفات هو الموجد

خوزستان، والمعتزلة البصرية فى زمانه على مذهبه، توفي سنة ٩١٥/٣٠٣. انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، الصحائف المفختلفة؛ و *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ١١١-١١٥؛ و *فضل الاعتزال* للقاضي عبد الجبار، ٢٨٦-٢٩٦.

[1] ف ى: مؤلفة.

[2] ف ى: أومقرؤا.

[3] ف ى: الأولية.

[4] ف ى: بوجودها.

[5] ل: هو الموجد لاالمحال.

لا المحال. فأما الاتصاف به للموجد تارة، وللمحل أخرى تحكم بلادليل، وتفرقة بدون الفرق. على أن المعتزلة ناقضوا كلامهم حيث قالوا فى مسألة حلق الأفعال: لوكان أفعال[1] العباد من الكفر، والإيمان، والطاعة، والعصيان مخلوقة لله تعالى لكان المتصف بهذه الصفات هو الله تعالى مع صلاحية الاتصاف بهذه الصفات للعباد .

والثاني: أن الحي يصح اتصافه بالكلام، والله تعالى موصوف به بلاخلاف، وما كان صفة لله[2] تعالى فهو من صفات الكمال، ونعوت الجلال. فلو كان حادثا لكان موصوفا بضده، وهو نقص؛ تعالى الله عن ذلك.

وإن[3] قيل: جاز أن يكون عاريا عن الكلام، وضده فى الأزل كما يتعرى عن الحركة[١٣٦\أ] وضدها فى الأزل.

قلنا: المدعى أن ما لايستحيل وصفه به لاينعدم إلا بوجود ضده، والكلام من هذا القبيل؛ بخلاف الحركة، والسكون، لأنه لايستحيل وصفه بهما، فلايلزم من عدم أحدهما وجود الآخر.

والثالث: أن الكلام لوكان حادثا لكان التعرى عنه فى الأزل ثابتا؛ فالتعري فى الأزل إن كان لذاته يستحيل أن يصير متكلما مع قيام ذاته الموجب للتعرى؛ وإن كان لمعنى قائم به، فإن كان المعنى باقيا فكذالك، وإن انعدم ذلك، ثم قبل الكلام كان ذلك المعنى حادثا؛ إذالقديم لاينعدم، والذات لم يخل عن الكلام، وعن ذلك المعنى، وما لايخلو عن الحادث حادث .

والرابع: أن الكلام لوكان حادثا لكان عرضا مستحيل البقاء، فما نزل من القرآن انعدم لاستحالة بقائه، فلم يبق اليوم لله تعالى كلام، ولاأمر، ولانهي، وبطلت الشرائع؛

---

[1] ف ي: عن.

[2] ل: الله.

[3] ف ي؛ ل: فإن.

وبقاء الشرائع عندنا إنما كان لأن أمر النبي عليه السلام،[1] ونهيه؛ وإن كان عرضا لكن كانا مظهرين لأمرالله تعالى، ونهيه دالين[2] عليهما، فبقي الحكم لبقاء أمر الله تعالى، ونهيه. وما يقول المعتزلة للتخلص من[3] هذا الإلزام 'إن كلام الله تعالى[4] وإن انعدم بقيت الشرائع لبقاء الإجماع على تلك الشرائع' كلام باطل، لأن الإجماع كان حجة بالقرآن فيبطل بانعدام الكلام .

وللخصوم أسولة نقلية، وعقلية؛ فمن النقلية قوله تعالى: "إنا جعلناه قرآنا عربيا"،[5] والجعل، والتخليق واحد؛ وقوله تعالى: "وما يأتيهم [١٣٦\ب] من ذكر من ربهم محدث"،[6] وقوله:[1] "إنما قولنا لشيئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون".[2] والتمسك به

---

[1] ف ي – عليه السلام.

[2] ف ي: الدالين.

[3] ف ي؛ ل: عن.

[4] ل – تعالى.

[5] سورة الزخرف، ٣/٤٣ ؛ وفي هامش ل: الجواب أن معناه والله أعلم جعلنا العبارات عنه بلسان العرب، وأفهمنا المراد به، وأحكامه باللسان العربي. وقوله 'والجعل، والتخليق واحد' ممنوع؛ لأن 'جعل' إذا عدى إلى مفعولين لايكون بمعنى الخلق، بل بمعنى الحكم، والتسمية كقوله: " وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا" (سورة الزخرف، ١٩/٤٣)، والمراد منه التسمية لاالتخليق، وإذا عدى إلى مفعول واحد كان بمعنى الخلق نحو قوله "وجعل الظلمات والنور" (سورة الأنعام، ١/٦) .

[6] سورة الأنبياء، ٢/٢١ ؛ وفي هامش ل: قالوا 'القرآن ذكر، والذكر محدث، فالقرآن محدث'. أما الأول فلقوله: "إنا نحن نزلنا الذكر" (سورة الحجر، ٩/١٥) ، والمراد منه القرآن بالاتفاق؛ وأما الثاني فلقوله: "مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث"، فلايحتمل أن يكون المراد من 'ذكر من ربهم' الرسول عليه السلام، أو من وعظ من النبي، وهذا لأنهم مايضحكون عند قراءة القرآن، بل كانوا يعظمونه، ويفخمون شأنه.

بثلثة أوجه:

أحدها: إنه جعل القول جزاء للإرادة، والجزاء لابد أن يكون بعد وجود الشرط، فيكون قوله حادثا.

والثاني: أنه ذكر تكون الكائن بحرف الفاء، وإنه للتعقيب، فيقتضي أن يكون المكون عقيب قوله 'كن' من غير فصل، والمتقدم على المحدث بزمان لايكون قديما.

والثالث: أن قوله 'كن' مركب من حرفين متعاقبين لايمكن النطق بهما في وقت واحد، وله بداية، ونهاية، فلايكون قديما.

قلنا: النصوص دلت على حدوث الحروف، والأصوات، ولانزاع في ذلك؛ وإنما ندعي قدم القرآن بمعنى آخر، وهوالذي يدل عليه الحرف، والصوت. وفي هذه الآية ما يدل على أن المراد بقوله 'كن' الصفة الأزلية لا هذا الحادث، فإن إحداث الحادث بالحادث يؤدي إلى الدور، أوالتسلسل، وذلك باطل.[3] على أن قوله 'كن فيكون' كناية عن كمال القدرة، ونفاذ المشيئة.

ومنها قولهم: كلام الله[4] مع توحده لوجاز أن يكون أمرا، ونهيا، وخبرا لجاز أن يكون القديم سبحانه[5] حيا عالما قادرا لذاته.

---

[1] ف ي؛ ل + تعالى

[2] سورة يس، ٨٢/٣٦.

[3] في هامش ل: لأنه أخبر بأنه محدث. المحدثات بخطاب 'كن'، ولوكان هذا الخطاب محدثا لأحد ثه بخطاب آخر، وكذا الثاني، والثالث إلى مالايتناهي؛ وتعلق وجود العالم بمالايتناهي من الخطاب مما يدخل وجوده في الممتنعات. فثبت أن قوله 'كن' ليس بمحدث.

[4] ف ي + تعالى.

[5] ف ي؛ ل + وتعالى.

فقلنا:[1] الكلام واحد، وله[2] ضد واحد؛ وكونه أمرا، ونهيا، وخبرا من أوصافه، وخصائصه. مع أن الأمر بالشيئ نهي عن ضده، وإخبار[3] عن حسنه، وقبح ضده؛ فكان ذلك بمثابة لون السواد لونا عرضا حادثا موجودا من حيث أنها أوصاف موجود واحد أمكن اندراجها فيه. بخلاف [١٣٧أ] كون الذات حيا عالما قادرا، فإن لكل وصف خاصية يخالف وصف الآخر، وفائدة يخالف فائدة الآخر، وله بخصوص وصفه ضد يخالف ضدالآخر، ولايمتنع وجود بعض هذه الأوصاف مع ضد صاحبه؛ فرُبَ عالم غير قادر، وعلى العكس أيضا؛ فلم يمكن اندراج هذه الأوصاف مع اختلاف خصائصها، وفوائدها تحت[4] قضية وجود واحد، وكان هذا بمنزلة كون الصفة الواحدة علما، وقدرة، وحيوة؛ وكون الشيئ لونا، وطعما،[5] ورائحة، وهذا محال.

ومنها قولهم: إن الله تعالى أخبر عن إرسال نوح[6] بلفظ الماضي في قوله تعالى:[7] "إنا أرسلنا نوحا"؛[8] فلو كان كلامه أزليا يلزم الإخبار عن وجود ما لم يكن موجودا، وأنه كذب؛ وكذا أمر[9] موسى[10] بخلع النعل، ويحي[11] بأخذ الكتاب، ولايحسن في العقل

---

[1] ل: وقلنا.

[2] ف ي: فله.

[3] ف: وإخباره.

[4] ف: يجب.

[5] ف ي: طعما، ولونا.

[6] ف ي: عليه السلام.

[7] ف ي – تعالى.

[8] سورة نوح، ١/٧١.

[9] ف ي – أمر.

[10] ف ي؛ ل + عليه السلام.

[11] ف ي؛ ل + عليه السلام.

أن يقول: "يا موسى اخلع نعليك"،[1] "يا يحي خذ الكتاب"[2] مع أن هناك ليس موسى، ولا يحي، ولا النعل، ولا الكتاب.

قلنا: قام بذات الله تعالى خبر إرسال نوح،[3] والعبارة عنه قبل إرساله 'إنا نرسل'[4] حتى لو أخبر آدم عليه السلام؛ عن إرسال نوح لقال ' إنا نرسل'، وبعد إرساله ' إنا أرسلنا'؛ واللفظ يختلف باختلاف الأحوال، والمعنى القائم بذاته لايختلف. وكذا قوله تعالى "اخلع نعليك" لفظ يدل على أمر، والأمر اقتضاء، وطلب[5] يقوم بذات الآمر، وليس من شرط قيامه أن يكون المأمور موجودا؛ فإذا وجد المأمور كان مأمورا بذلك الاقتضاء من غير تجديد اقتضاء. كما أنه ليس من شرط قيام القدرة [٣٧\ب] أن يكون المقدور موجودا. فكم من شخص ليس له ولد، ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده، ويقدر في نفسه أن يقول لولده[6] 'اطلب العلم'، فلو قدر بقاء ذلك الاقتضاء إلى أن يوجد الولد، ويخلق له علم[7] بما في نفس الأب من غير لفظ مسموع من الأب يعلم الابن أنه مأمور من جهة الأب بطلب العلم؛ وقوله ' اطلب العلم' دليل على ذلك الاقتضاء الذي هو الأمر حقيقة. فكذلك يفهم من الأمر القائم بذات الله تعالى، والألفاظ الدالة عليه حادثة، والمدلول قديم.

---

[1] يقول الله تعالى: "فلما أتاها نودي يا موسى إني أنا ربك فاخلع نعليك" سورة طه، ٢٠/١١-١٢.

[2] سورة مريم، ١٢/١٩.

[3] ل + عليه السلام.

[4] ف ي + عليه السلام.

[5] ل: طلب.

[6] ف ي: لولد.

[7] ف: علما.

فإن قيل: ما أشرتم إليه من وجدان الاقتضاء فى النفس حال عدم المأمور ليس بأمر، وإنما هو تقدير أمر، وتصويره فى النفس أن لو كان كيف يكون، والكلام الأزلي ليس تصويرا، ولاتقديرا.

قلنا: هذا يبطل بالعلم، فإن العلم الأزلي عندنا، والعالمية الأزلية عندكم يتعلق بما لايتناهى من المعلومات. فإن التقديرات الجائزة فى كل جوهر، أو عرض لايتناهى؛ إذ ما من وقت من الأوقات، أوقطر من الأقطار إلا ويجوز وجود هذا الجوهر فيه على البدل؛ والعلم القديم تعلق بها وقوعا، وتقديرا.

وكذا ورد التقدير بما يستحيل وقوعه، قال الله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلاالله لفسدتا"،[1] وليس لقائل أن يقول: ليس هذا علما حقيقيا، وإنما هو تقدير علم. كذالك الكلام فى الاقتضاء الذى نجده فى أنفسنا، إذ الكلام الأزلي له تعلق بالمتعلقات نحو تعلق العلم بالمعلومات؛ [١٣٨\أ] والتقدير إنما يتصور فى المتعلقات لا فى العلم، والكلام .

تحققه:[2] أنه لم يبعد تعلق القدرة، أوالقادرية فى الأزل بما فى لايزال؛ فكذا لم يبعد إثبات كلام أزلي هو اقتضاء، وخبر ممن سيكون إذا كانوا فى لايزال.

ومنها قولهم: إن كلام الله تعالى لو كان أزليا لكان باقيا، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه، فيلزم بقاء الأمر بعد الفراغ من الائتمار، وإنه محال؛ لأن بعد الائتمار لم يبق الامر متوجها عليه، وإذا ثبت أن ذلك الامر زال ثبت أنه كان محدثا لا قديما. تحققه:[3] إن النسخ جائز إجماعا، وإنه عبارة عن رفع الحكم، أوانتهائه؛ وأيا ما كان فهذا يقتضى زوال ذلك الامر، وذلك الخطاب بعد ثبوته.

---

[1] سورة الأنبياء، ٢٢/٢١.

[2] ف ى: يحققه.

[3] ف ى: يحققه.

قلنا: لانسلم أنه يقتضى زوال الامر، بل زوال تعلق الامر بالمأمور، والمأمور به؛ وزوال التعلق لايقتضى زوال الامركقدرة الله تعالى، فإنها متعلقة بإيجاد العالم، ولما وجد العالم لم يبق ذلك التعلق، لأن إيجاد الموجود محال، وزوال ذلك التعلق لم يقتض حدوث قدرة الله، فكذا القول فى الكلام .

ومنها قولهم: إن الذات يستحيل أن يصير بصفة واحدة آمرا ناهيا فوق ما يستحيل أن يكون بمعنى واحد عالما قادرا؛ والصفة الواحدة يستحيل أن يكون أمرا، ونهيا فوق ما يستحيل أن يكون علما، وقدرة للتضاد بين الامر، والنهي دون القدرة، والعلم .

قلنا: الامر، والنهي من الأسماء الإضافية، لأنه لم يكن أمرا، [١٣٨\ب] ونهيا لذاته،[1] بل باعتبار كونه دعاء إلى الغير بالاتيان، أوالترك؛ فكل[2] امر نهي عن ضده، وكل نهي آمر بضده؛ وما هذا شأنه لايستحيل اجتماعهما عند اختلاف الجهة كالاب، والابن؛ والقريب، والبعيد. فإذن[3] كل امر نهي، وكل نهي امر، لكن بالاعتبارين؛ فلاتضاد بينهما كما لاتضاد بين الابوة، والبنوة عند اختلاف الجهة؛ وإنما التضاد بين مدلوليهما لا بين ذاتيهما. أليس أن من اصطلح مع غلمانه: انى إذا قلت 'زيد' كان أمرا منى بكذا، ونهيا عن كذا، وإخبارا عن كذا، واستخبارا عن كذا؛ ثم قال 'زيد' يفهم منه هذه الأشياء، ولم يكن ذلك مستحيلا.

ومنها قولهم بطريق التشنيع:[4] إنكم تقولون 'لمْ ينزل القرآن على محمد عليه السلام، لأن الصَفة لايزائل الموصوف'. وهذا مردود على من زعم منهم 'أن كلام الله فى اللوح المحفوظ، والمنزل عبارات دالة عليه'. ويقال لعامتهم: إن كان عين ما يقرأ

---

[1] ف ى؛ ل: بذاته.

[2] ل: وكل.

[3] ف ى: فإذا.

[4] ف ى: التشبيع.

واحد منا هو كلام الله[1] وفعل العبد، فهذا قول بالفعل بين الفاعلين، والمقدور بين القادرين، وهم أبوا ذلك. وإن قالوا 'إن هذه القرائة الموجودة بقوته، وقصده، واختياره ليس بفعل العبد'، فقد سدوا على أنفسهم طريق إثبات الفعل للعباد؛ وإن قالوا 'إنه فعل العبد، وكلامه، وليس بكلام[2] الله'، فقد تركوا مذهبهم.

فيقال لهم: إذن[3] كلام الله[4] ماهو قال أبوالحسين البصري 'هذا كلام الله' بمعنى 'إن الله تعالى أول من تكلم به' كما فى الأحاديث، والأشعار، والرسائل، والقصائد. فهذا دليل أنه يعتقد أن كلام الله تلاشى، واضمحل ككلام [٣٩\أ] المخلوقين؛ وهذا مثل كلامه لا عين كلامه .

ومنها قولهم: الاستدلال بالشاهد على الغائب حجة مسلمة، والكلام فى الشاهد من جنس الصوت، والحرف،[5] فكذا فى الغائب .

قلنا: أجاب المتقدمون من أهل السنة أن الكلام فى الشاهد، وإن كان لاينفصل عن الصوت، والحرف،[6] ولكن ما كان كلاما لأنه صوت، وحرف، بل لأنه صفة منافية للسكوت، والآفة. وإنما يجب التسوية بين الشاهد، والغائب فى حقائق المعانى دون الأوصاف الوجودية. وأما المتأخرون فقالوا: الكلام فى الشاهد، والغائب هو المعنى القائم بالنفس الذى يدبره المتكلم في نفسه، غير أن هذه العبارات تسمى كلاما لدلالتها

---

[1] ف ى + تعالى.

[2] ف ى: كلام.

[3] ف ى: إذا.

[4] ف ى + تعالى.

[5] ف ى: الحروف، والصوت.

[6] ف ى: الحروف، والصوت.

على الكلام. ولهذا[1] ما يخلو عن الدلالة على ما فى الضمير لايسمى كلاما؛ يدل عليه قوله تعالى: "ويقولون فى أنفسهم"[2] خبرا عن اليهود لعنهم الله[3] أنهم قالوا فى أنفسهم 'لولا يعذبنا الله بما نقول للنبي صلى الله عليه وسلم[4] من الشتم فى تحيتنا إياه'، وقوله تعالى: "يخفون فى أنفسهم ما لايبدون لك"،[5] يعنى من الكلام فى قلوبهم؛ فإنهم قالوا فى قلوبهم "لوكان لنا من الامر شيئ ما قتلنا ههنا"،[6] وقوله تعالى: "فأسرها يوسف فى نفسه ولم يبدها لهم[7]".[8] وكذا قول الشاعر:

"إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا".[9]

وقال أيضا:

"ألم تر مفتاح[10] الفؤاد لسانه إذا[11] هو أبدى ما يقول من الفم"،[12] أي أبدى من الفم ما يقول الفؤاد .

---

[1] ف ى: وهذا.

[2] سورة المجادلة، ٨/٥٨.

[3] ف ى — لعنهم الله.

[4] ف ى: عليه السلام.

[5] سورة آل عمران، ١٥٤/٣.

[6] سورة آل عمران، ١٥٤/٣.

[7] ف ى — ولم يبدها لهم.

[8] سورة يوسف، ٧٧/١٢.

[9] لم أجده فى المراجع.

[10] ف ى: أن مفتاح.

[11] ف ى: إذ.

[12] لم أجده فى المراجع.

فإن قيل: المفهوم من كلام النفس فى الشاهد [١٣٩\ب] منحصر فى الإرادة، والعلم، والقدرة؛ فإن من أراد طلب السقي من غيره، وكان له علم[1] بالماء، وبألفاظ دالة على طلب السقي، وقدرة على اكتساب تلك الحروف الدالة صدر منه قوله 'أسقنى الماء'، وما ورائها غير مفهوم.

قلنا: لاشك أنه إذا أراد أن يقول 'أسقنى الماء' فإنه قبل أن يتلفظ بهذا اللفظ يجد فى نفسه طلبا، واقتضاء لذلك الفعل، وذلك الطلب مغاير لهذه المعانى، ولايقال إنه إرادة السقي، لأنه قد يأمر[2] الإنسان عبده بالسقي، ولايريد سقيه إظهارا لتمرده، وعصيانه؛ وكذا السلطان إذا أمر لزيد أن يأمر عمروا[3] بفعل، أويخبر له عن شيئ، وهو كاره لذلك؛ فتحقق الامر، والخبر من زيد بلا إرادة. وكذا أمرالنبي عليه السلام ليلة المعراج بخمسين صلوة، ولم يرد منها إلا الخمس؛ وكذا امر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، ولم يرد ذلك منه. فثبت أن مدلول اللفظ زائد على هذه المعانى، وذلك مما لايستحيل ثبوته لله تعالى، بل يجب ثبوته، لأنه نوع كمال.

تحققه:[4] أن الأمة اجتمعت على تسمية ما فى المصحف كلاما، وعلى ما يقرأه القارى أيضا. واعترف الخصم أن كلام الله تعالى معنى واحد، وله حقيقة واحدة، والحروف المكتوبة يخالف الأصوات المقطعة بحقيقتها؛ فلو كانت[5] الحروف كلاما حقيقة لايكون الأصوات كلاما، وكذا على القلب. ومع هذا يسمى كل واحد منهما كلاما، ولا مناسبة بينهما إلا من حيث الدلالة. فعلم أنه إنما يسمى كل واحد [١٤٠\أ]

---

[1] ف ى – علم.

[2] ف ى: يأمر.

[3] جميع النسخ: عمرا.

[4] ف ى: يحققه.

[5] ف؛ ل: كان.

منهما كلاما لدلالته على الكلام، وهو معنى قول سلفنا الصالح 'القرآن مكتوب فى مصاحفنا مقروء بألسنتنا محفوظ فى صدورنا غير حال فيها'،[1] أي الكتابة الدالة، والقرائة الدالة، وحفظ الألفاظ الدالة فى هذه المحال. كما يقال 'الله[2] مذكور بألسنتنا معبود فى محاربنا، وهو مكتوب على هذه الكاغدة'، ولم يرد بذلك حلول ذاته فى الألسنة،[3] والمحارب، والكاغدة. والله الموفق.[4]

ثم الفلاسفة وإن قالوا بأن الله[5] متكلم، ولكن لايثبتون كلام النفس، ولايثبتون الأصوات فى الوجود، وإنما يثبتون سماع الصوت فى اذن النبي عليه السلام[6] إما فى النوم، أواليقظة[7] من غير أن يكون لذلك الصوت وجود فى الخارج. وهذا هدم الدين، ورد الشرع؛ لأن ما يدركه النائم خيال، وصار مدار معرفة النبي عليه السلام[8] كلام الله تعالى التخيل الذى يشبه أضغاث الأحلام. على أنه لو جاز أن يصير متكلما بما يحدث فى دماغ غيره لجاز أن يصير مصوتا متحرفا به، وذلك باطل.

ثم اختلف أهل السنة أن كلام الله تعالى هل هو مسموع؛[9] منهم من قال: كلام الله غير مسموع على العادة الجارية، ولكن يجوز أن يسمع كلامه على خلاف العادة

---

[1] من 'وإنما التضاد بين' إلى هنا ناقص فى نسخة ل.

[2] ف ى + تعالى.

[3] ف ى: الألسن.

[4] ف ى – والله الموفق.

[5] ف ى؛ ل + تعالى.

[6] ل: صلى الله عليه وسلم.

[7] ل: أو فى اليقظة.

[8] ف ى – عليه السلام؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[9] ف ى + أو لا.

بطريق الكرامة كما سمع موسى عليه السلام على الطور، ومحمد عليه السلام[1] ليلة المعراج. وقال الأشعري: يجوز أن يسمع؛ والأصل عنده إن كل موجود كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع.[2] وقال بعضهم: لايجوز، لأنا إنما جوزنا رؤية كل موجود لأنا وجدنا الرؤية مشتركة بين الموجودات المختلفة حقائقها فيما سوى مطلق [٤٠\ب] الوجود؛ والحكم المشترك لابد له من علة مشتركة، ولامشترك إلا الوجود. أما السمع لم يتعلق بغير الأصوات في الشاهد حتى يفتقر إلى علة مشتركة؛ فجاز أن يكون علة صحة المسموعية هي الصوتية فقط، ولايسمع[3] إلا الصوت .

قال أبو إسحق الإسفرائيني من تلامذة أبي الحسن الأشعري: هذا مذهب جملة متقدمي أصحابنا؛ وهو اختيار الشيخ[4] أبي منصور رحمه الله،[5] فقال: إن موسى عليه السلام سمع صوتا دالاعلى كلام الله،[6] وكان اختصاصه به لما أن ذلك الصوت بتخليق الله بلا واسطة كسب الخلق.[7] والله الهادي .[8]

الكلام في الإرادة

الإرادة مشتقة من الرود، وهو الطلب، ويقال إنه الميل؛ ويجوز أن يكون الأصل هو الميل إلا أنه استعمل في الطلب لما أن الطالب لشيئ لايمشي على سنن الاستقامة،

---

[1] ل: صلى الله عليه وسلم.

[2] انظر: *الإبانة عن اصول الديانة* لأبي الحسن الأشعري، ٦٨، ٧٩.

[3] ف ي؛ ل: فلايسمع.

[4] ف ي + الإمام.

[5] ف ي + الماتريدي؛ – رحمه الله.

[6] ف ي+ تعالى.

[7] انظر: *كتاب التوحيد* للماتريدي، ٩١.

[8] ف ي + والله الهادي.

بل يميل تارة إلى اليمنة، وتارة إلى اليسرة؛ ويجوز أن يكون الأصل هو الطلب إلا أنه استعمل في الميل لما أن الميل عن سنن الاستقامة لن يكون إلا لطلب الشيئ.

وقيل في حدها: إنها معنى تنافي[1] الكراهية، والاضطرار، وتوجب[2] لمن هي[3] له القصد، والاختيار. وقيل: إنها معنى توجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه. وهذا تعريفها بأثرها، وهي بعينها المشيئةعند المتكلمين، ولم يفرق بينهما أحد من المتكلمين إلا الكرامية؛ فإنهم يزعمون أن المشيئة صفة واحدة أزلية يتناول ما شاء الله،[4] والإرادة حادثة في ذات القديم يتعدد بتعدد المرادات. [١٤١/أ] تعالى الله عن ذلك.

ثم اتفق المسلمون على أن الله تعالى مريد، لكنهم اختلفوا في معناه؛ قال بعض المعتزلة: ألإرادة ليست بامر زائد على الداعي إلى الفعل، وفسروا الداعي في الخلق بحصول العلم، أوالظن، أوالاعتقاد برجحان أحد الجائزين؛[5] وفي الخالق بالعلم باشتماله على الرجحان، إذ الظن، والاعتقاد فيه ممتنع، وذلك باطل.[6] فإن العطشان إذا خير بين شرب قدحين متساويين من الماء فإنه لابد وأن يرجح أحدهما على الآخر

---

[1] ف: ينافي.

[2] ف: ويوجب.

[3] ف: هو.

[4] ف ى + تعالى.

[5] ف ى: الجائزات.

[6] في هامش ل: يعني أن الإرادة في حق الله تعالى عبارة عن علمه باشتمال الفعل على المصالح، والكراهة عن علمه باشتماله على المفاسد؛ وفي حقنا عبارة عن العلم، أوالاعتقاد، أوالظن بأن لنا في المراد مصلحة؛ والكراهة عن العلم، أوالاعتقاد، أوالظن بأن لنا في المكروه مفسدة. وهذا باطل، لأنا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا فعلا مرتبا على العلم بأن لنا في المراد مصلحة، وكراهة مرتبة على الشيئ يمتنع أن يكون نفس ذلك الشيئ ؛ فإذا الإرادة مغايرة للفعل.

بمعنى زائد على الداعى المقسر؛ لأنه لما استوى القدحان فى جميع المنافع المعلومة؛ أوالمظنونة، وكان[1] الداعى المقسر معدوما، والمرجح، وهو إرادة أحدهما غيرموجود،[2] واستحال أن يكون غيرالموجود عين الموجود.

وقال النظام، والبغداديون[3] من المعتزلة: لايوصف الله[4] بالإرادة على الحقيقة، بل يوصف بها مجازا؛ فإذا قيل 'أراد الله كذا' إن كان فعل نفسه، فمعناه أنه غير مكره، ولاساه؛ وإن كان فعل غيره ، فمعناه أنه آمر به. وتفسير الإرادة بالمعنيين باطل. أما المعنى الأول فلأنه يلزم أن تكون الأعراض، والجمادات مريدة، لأنها ليست بمكرهة، ولاساهية. وأما المعنى الثانى فإن الله تعالى قال: "ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا"؛[5] فلو كانت[6] الإرادة أمرا يلزم أحد الأمرين، وهو إما القول بأن الله تعالى لم يأمر بالإيمان من لم يؤمن منهم، أوالقول بوجود إيمان كل من أمر به، وكلاهما كذب محض.[7] ولأن اختصاص أفعال العباد بأوقاتها، [١٤١\ب] وخصائص صفاتها

---

[1] ل: فكان.

[2] ف؛ ف ي: موجود.

[3] من علماء المعتزلة البغدادين واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وضرلر ين عمرو، وأبوالهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظام، وعمرو بن بحر الجاحظ؛ انظرلمزيد علم: *التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع* لأبى الحسين محمد بن أحمد الملاطي، ١٩٣٦، ٣٠-٤١؛ وكتاب *الفهرست* لإبن النديم، ٢٠٢-٢٢٢؛ *والملل والنحل* للشهرستاني، القاهرة ١٩٦٨، ١/٨٤-٨٥.

[4] ف ى + تعالى.

[5] سورة ونس، ١٠/٩٩.

[6] ف؛ ل: فلو كان.

[7] فى هامش ل: فحينئذ يكون تقديره 'ولوأمر ربك لآمن من فى الأرض'، ويلزم منها انتفاء الملزوم، أوثبوت اللازم، وأيا ما كان يلزم أحد ما ذكرنا من الأمرين، وبطلان كل واحد

يقتضي القصد منهم إلى تخصيصها بأوقاتها، وخصائص صفاتها؛[1] كذا اختصاص المفعولات[2] بوجه دون وجه فى الغائب يقتضى الإرادة المخصصة. إذ الأدلة العقلية لزم اطرادها. ألاترى[3] أن إحكام الفعل فى الشاهد كما دل على علم الفاعل فيه[4] دل عليه[5] فى[6] الغائب أيضا. ولو جاز تفسير الإرادة فى الغائب بنفي السهو، والغلبة، والإكراه لجاز تفسير العلم، والقدرة، والحيوة بنفي أضدادها من الجهل، والعجز، والموت.

فإن قيل: الإرادة فى الشاهد العلم، والميل، والتمنى، والتشهى. قلنا: ليس كذلك، فإن الإنسان كما يحس من نفسه العلم بالشيئ يحس من نفسه إرادته، وقصده إليه؛ فقد يعلم الشيئ، ويتمناه، وتميل إليه نفسه، وهواه، ولايريده، وعلى العكس أيضا؛ كالصائم[7] يشتهى الطعام، ويميل إليه، ولايريده؛ وعلى عكسه[8] المريض قد يريد الفصد، والحجامة، وشرب الدواء، ولايشتهيه.[9]

منهما ظاهر. أما الأول فلأن الله تعالى أمر فرعون، وغيره ممن لايؤمن بالإيمان؛ وأما الثانى فلأن جميع الكفار مأمورون بالإيمان، ولم يؤمن إلا بعضهم.

[1] ل – وخصائص صفاتها.

[2] ف ى: المنقولات.

[3] ف ى: ألايرى.

[4] ف ى: به.

[5] ف ى: على علم.

[6] ف ى – فى.

[7] ف ى: فالصائم.

[8] ف ى – على عكسه.

[9] ف ى + ولاتميل نفسه إليه؛ ل + ولاتميل إليه نفسه.

فإن قيل: إنما يدل العلم[1] فى الشاهد على القصد، لأن علمه غير محيط بالمغيب[2] عنه، والبارى تعالى عالم بالغيوب على حقائقها، فوقع الاحتراز بكونه عالما عن كونه مريدا.

قلنا: لو وقع الاكتفاء بكونه عالما عن كونه مريدا لوقع الاكتفاء بكونه عالما[3] عن كونه قادرا موجدا.

فإن قيل:[4] الوجود يقع بإيجاد القادر، قلنا: الاختصاص يقع بالارادة، وهذا لأن العلم لايوقع الشيئ، بل هو تبع الواقع؛ وكذا القدرة، والإيجاد لايقع بهما الاختصاص، فلابد من زائد على العلم، والقدرة والإيجاد [١٤٢\أ] ليقع به الاختصاص.[5]

وقال أهل الحق: إنه تعالى مريد بإرادة أزلية قائمة بذاته. والدليل على ذلك اختصاص المفعولات بوجه دون وجه، ووقوع المصنوعات بهيئات، وأوصاف مخصوصة، وأماكن، وأزمان[6] متفرقة يجوز فى العقل وقوعها على خلاف ما هو واقع. فإن المتقدم منها جاز أن يكون متأخرا، والمتأخر متقدما؛ فاختصاصها بها[7] مع إمكان نقائضها لابد له من مرجح. وذات القديم تعالى وتقدس لايكون مرجحا، لأن نسبة الذات إلى كل الصفات على السواء؛ وكذا قدرته، لأن نسبة القدرة إلى المقدورات كلها على السواء؛ وكذا علمه، لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع، ويتعلق به على ما هو

---

[1] ف؛ ل: الفعل.

[2] ف ى: بالغيب.

[3] ف ى: مريدا.

[4] ف؛ ل: فإن قال.

[5] ل – ليقع به الاختصاص.

[6] ف ى: وزمان.

[7] ف ى – بها.

عليه؛ فلو كان الوقوع تبعا لذلك العلم يلزم الدور. ومعلوم أن الحيوة، والسمع، والبصر، والكلام لايصلح لذلك، فلابد من إثبات صفة تصلح للترجيح، والتخصيص، وهي المسماة بالإرادة. ولايقال: لم تعلقت بها دون أضدادها مع تساويها فى الإمكان، وصحة تعلق الإرادة بها؟ لأن هذا سؤال خطأ، لأن الإرادة شأنها، وخاصيتها التخصيص، والترجيح. كما لايقال: ألكسر لم أوجب الاكسار، والعلم لم أوجب الانكشاف؟ لأن هذا حقيقته، وخاصيته، وإنه الموفق.[1]

ولأنه تعالى لولم يكن مريدا لكان مضطرا فى أفعاله، والمضطرعاجز محل لنفوذ قدرة غيره، إذ ما وجد من المضطر محض تخليق غيره لااكتساب له، ولاقدرة له عليه، وهذا أمارة الحدوث. [١٤٢\ب] تعالى الله عن ذلك .

وقالت[2] النجارية:[3] إنه مريد لذاته، وقد مر دليل بطلانه .

والقائلون بالإرادة اختلفوا فيها؛ قالت الكرامية. إنه مريد بمريدية، وكان فى الأزل كذلك، وهي قدرته على الإرادة؛ وأحدث العالم بإرادة حادثة فى ذاته تعالى عن ذلك.

---

[1] ف ى – وإنه الموفق.

[2] ف: وقال.

[3] النجارية اصحاب حسين بن محمد النجار الذى مات سنة حوالي ٢٣٠/٨٤٤؛ أكثر معتزلة الري، وما حولها على هذا المذهب، وافقونا أهل السنة فى أن الله تعالى خالق لأفعال العباد، وأن الاستطاعة مع الفعل، وأنه لايحدث فى العالم إلا ما يريده الله تعالى، وفى أبواب الوعيد، وجواز المغفرة لأهل الذنوب؛ كانوا يخالفون المعتزلة فى القدر، ونفي الصفات القديمة لله تعالى، ويقولون بالإرجاء، وأن الإيمان هو المعرفة بالله، ورسوله، وفرائضه المجمع عليها، والخضوع له، والإقرار باللسان. انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ١٣٥-١٣٦، ١٥٤، ٢١٦، ٢٨٣ -٢٨٥،٣٣٠، ٣٥٩-٣٦٠، ٤٣٨، ٥١٤؛ و *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ١٢٦-١٢٧؛ و *الملل والنحل* للشهرستاني، ٨٨/١-٩٠؛ و *التعريفات* للجرجاني، ٢١٤؛ و *كشاف اصطلاحات الفنون* للتهانوي، ١٣٨٢/٣-١٣٨٣

وقالت المعتزلة: إنه مريد بإرادة حادثة لافى محل. وهذا باطل من وجوه: أحدها أن الإرادة الحادثة عرض، ووجود العرض لافى محل محال.

والثاني: أن الإرادة لو حدثت لافى محل لكان نسبة تلك الإرادة إلى ذات الباري كنسبتها إلى سائر الذوات؛ فوجب أن يثبت صفة المريدية لكل من يصح أن يكون مريدا من الحيوانات بتلك الإرادة، وذلك باطل.

والثالث: أن الإرادة لوحدثت إما أن حدثت بنفسها، وهو محال، إذ لوجاز هذا فى الإرادة لجاز فى جميع العالم، فبطلت دلالة ثبوت الصانع؛ وإن حدثت بإحداث الله تعالى، فإما أن أحدثها بلا إرادة، وهو محال، لأنه كان مضطرا فى إحداثها، ولأنه لوجاز فيها لجاز فى[1] العالم، فتعطلت الإرادة؛ وإن أحدثها بالإرادة فالكلام فى الإرادة الثانية كالكلام فى الأولى، ولزم التسلسل. ولايلزم قوله تعالى: "ولئن شئنا"؛[2] "ولو شئنا"،[3] "وإذا أردنا"؛[4] لأن معناه 'لوكانت[5] مشيتنا، وإرادتنا واقعة لوقوع هذا الخير، أوالشر، لكان كما أردنا. والله الهادي .

الكلام فى التكوين والمكون

قال أهل الحق: الصفات [١٤٣\أ] كلها أزلية قائمة بذات الله تعالى . وقالت الأشعرية، والمعتزلة: ما كان من صفات الفعل فهو حادث غير قائم بذاته نحو التكوين، والترزيق، والإحياء، والإماتة.[6] غير أن الكلام من صفات الذات عند الأشعرية لأن

---

[1] ف ى + جميع.

[2] سورة الإسراء، ٨٦/١٧.

[3] سورة الأعراف، ١٧٦/٧؛ سورة الفرقان، ٥١/٢٥؛ سورة السجدة، ١٣/٣٢.

[4] سورة الإسراء، ١٦/١٧.

[5] ف ى: لوكان.

[6] فى هامش ل: التكوين أزلي وإنه غير المكون. اعلم أن التكوين، والتخليق، والخلق،

الفارق بينهما أن ما لايلزم بنفيه النقيصة فهو من صفات الفعل، وما يلزم بنفيه النقيصة فهو من صفات الذات؛ والكلام من هذا القبيل.[1] وعند المعتزلة ما يثبت، ولاينفى فهو من صفات الذات؛ وما يثبت، وينفى فهو من صفات الفعل؛ والكلام من هذا القبيل، لأنه صح أن يقال: كلّم موسى ولم تكلم[2] فرعون .

وقال أهل السنة: تقسيم صفات الله قسمين خطأ، لأن الفعل صفة الذات، ونحن وإن قلنا صفة الذات، وصفة الفعل، فإنما نعنى[3] بصفة الفعل صفة هي فعل، ولانعنى[4] شيئا آخر؛ فإذن لافرق بين صفة الذات، وصفة الفعل.

ثم اختلفوا في التكوين، فزعم الأشعري أنه عين المكون؛ وعامة المعتزلة على أنه وراء المكون؛ واختلفوا فى محله. قال أبوالهذيل: إنه قائم بالمكون، وقال إبن الروندي،[5] وبشر بن المعتمر:[1] إنه لافي محل. وقالت الكرامية: إنه حادث قائم بذات الله

والإيجاد، والإحداث، والاختراع أسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، وإنما خص التكوين لإيثار أسلافنا رحمهم الله.

[1] فى هامش ل: فإنك لونفيت الحيوة يلزم نقيصة الموت، ولونفيت القدرة يلزم نقيصة العجز، وكذا هذا فى العلم مع الجهل، والبصر مع العمى، والسمع مع الصمم؛ بخلاف ما لونفيت عنه الإحياء، والإماتة، والتحريك، والسكون لم يلزم نقيصة؛ ثم لو نفي عنه الكلام للزم منه نقيصة الآفة كالعجز، والخرس، فكان بين صفات الذات.

[2] ف ى؛ ل: يكلم.

[3] ف ى. يعنى.

[4] ف ى: يعنى.

[5] ابن الروندي احمد بن يحي بن إسحاق الراوندي كان فى البداية متكلما، ثم اتهمه ابوالحسن الخياط، وأمثاله من المعتزلة بالزندقة، غير أن أبا منصور الماتريدي يذكره من المقرين بالنبوة، ونقل عنه ذلك فى *كتاب التوحيد*، نسبت فرقة الراوندية من المعتزلة إليه، مات برحبة مالك بن طوق، وقيل صلبه احد السلاطين ببغداد سنة ٢٩٨/٩١٠. انظر:

تعالى.

لنا: أنه تعالى وصف ذاته بالخالقية بقوله: "هو الله الخالق البارئ"[2]، وذاته قديم، وكلامه أزلي، فلو كان التكوين حادثا لم يكن الله تعالى موصوفا به فى الأزل، فيكون كذبا، أومجازا.[3]

والثانى: أنه صفة مدح، فلو لم يكن [٤٣\ب] خالقا قبل وجود الخلق لاكتسب

مقالات الإسلاميين للأشعري، ١٤٠-١٤١، ١٤٣، ١٤٩، ١٥٩-١٦٠، ٤٤٥-٤٤٦؛ و *كتاب التوحيد* للماتريدي، ٢٨٨-٢٨٩، ٣٠٠، ٣٠٥، ٣٠١؛ و *فضل الاعتزال* للقاضي عبد الجبار، ٢٩٩.

[1] كان من أفضل علماء المعتزلة، ورئيس البغداديين منهم، وهو الذى أحدث القول بالتولد، وأفرط فيه، وانفرد عن أصحابه بمسائل منها أن الإدراكات كلها كانت أسبابها من العبد يجوز أن تحصل متولدة من فعله، وأن الاستطاعة هي سلامة البنية، وصحة الجوارح، وتخليتها من الآفات، وأن الله قادر على تعذيب الطفل، ولو فعل ذلك كان ظالما إياه إلا أنه لايستحسن أن يقال ذلك فى حقه؛ توفي سنة ٢٢٦/٨٤٠. انظر: *مقالات الإسلاميين* للكعبي، ٧٢-٧٣؛ و *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ٩٤-٩٦؛ و *فضل الاعتزال* للقاضي عبد الجبار الهمداني، ٢٦٥-٢٦٦؛ و *الملل والنحل* للشهرستاني، ١/٦٤-٦٥.

[2] سورة الحشر، ٥٩\٢٤ .

[3] فى هامش ل. تعالى الله عن ذلك؛ تحقيقه: إن الخالق اسم مشتق من الخلق كالعالم من العلم؛ والاسم المشتق إنما يتحقق على من قام به ذلك المعنى كالساكن يتحقق على من قام به السكون، والمتحرك يتحقق على من قام به الحركة. فيقال لهم: الخلق هل قام بالخالق؟ إن قالوا 'لا' فحينئذ كيف يوصف بكونه خالقا، والمعنى الذى اشتق الاسم منه غير قائم به؟ وإن قالوا 'قام به' وقد قالوا 'إنه حادث' فقد جوزوا أن يكون البارى محلا للحوادث كما زعمت الكرامية، و إنه محال.

بوجودهم صفة،[1] فكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره، تعالى الله عن ذلك.

والثالث: أن التكوين لوكان حادثا لافتقر إلى تكوين آخر، فيتسلسل، أوينتهي إلى تكوين أزلي، وهو المطلوب.[2]

والرابع: أنه لوكان حادثا إما أن حدث في ذات الباري، وهو محال لما مر؛ أو حدث لا في محل، وهو محال لاستحالة قيام الصفة بدون المحل؛ أو لأنه لم يكن اتصاف ذات الباري به[3] أولى من اتصاف ذات آخر؛ أو في محل آخر، وهو محال أيضا، لأن التكوين لوكان قائما بمحل آخر لكان المكون ما قام به التكوين؛ إذ الموصوف بالصفات محالها كالسواد، والبياض، والحركة، والسكون. ووافقنا الأشعري في سائر الصفات، ثم زعم أن الخالق، والموجد غير من قام به الخلق، والإيجاد؛ وهذا تناقض.

والخامس: لوكان التكوين هو المكون،[4] أوقائما به لكان وجوده لنفسه؛ إذ المكون حاصل بالتكوين، فيكون قديما؛ ولأن السواد المكون هو بعينه تكوين عندكم؛ فكل ذات قام به السواد قائم به التكوين ضرورة اتحادهما، فإذا وصفت الذات بأنه أسود لقيام السواد به لزمك أن تصفه بأنه مكون لقيام التكوين به، وإذا لم تصف[5] الله بأنه

---

[1] ف ي؛ ل + مدح.

[2] في هامش ل: إذ لوجاز بلا إحداث لجاز أن يكون العالم حادثا بلا إحداث، وفي هذا تعطيل الصانع سبحانه وتعالى.

[3] ف ي – به؛ في هامش ل: كما زعم ابن الروندي، وبشر بن المعتمر.

[4] في هامش ل. والمكون هو التكوين لكان وجود المكون بنفسه لابغيره، ولوكان وجوده بنفسه لايفتقر إلى غيره، فيكون قديما، وفيه قطع نسبة الحوادث عن الله تعالى ، وقول بتعطيل الصانع، وإثبات قدم الأشياء؛ والخصم إنما امتنع عن القول بقدم التكوين لئلا يلزم قدم المكونات، وقد وقع فيما هرب عنه مع ارتكاب المحال.

[5] ف ي: يوصف

أسود لأن السواد لم يقم به لايمكنك أن تصفه بأنه مكون، لأن التكوين لم يقم به.

تحققه: أن من كان موصوفا بأحد معنيي صفة كان هو الموصوف بالمعنى الآخر، كالكلام إذا كان موصوفا بالصدق، وبالكلام؛ فالمتكلم به هو الصادق به،[1] والصادق به هو المتكلم به؛ ويستحيل أن يكون الصادق به غير المتكلم به. والذى يوضح بطلانه أن الخلق صفة للخالق كالعلم، والقدرة صفة للعالم، والقادر، فلو كان الخلق عين المخلوق كان[2] إبليس، وأعوانه، وجميع الأقذار، والأنتان صفة لله تعالى، وهذا باطل. يحققه: أنه[3] تعالى أخبر عن التكوين بقوله: "كن"، وعن المكون بقوله: "فيكون"،[4] فدل على تغايرهما؛ وكذا أخبر عن وقوع قوله على الشيئ، ولاشك أن القول غير الذي وقع عليه القول .

ثُم لايصح الخطاب للموجود بكن موجودا،[5] ولا للمعدوم، لأنه ليس بشيئ يخاطب؛ فيكون عبارة عن سرعة الإيجاد بلاكلفة. والله الهادي.[6]

فإن قيل: اتحاد العلم، والمعلوم جائز، فإن الله تعالى يعلم علمه،[7] فلم لايجوز اتحاد الفعل، والمفعول؟

قلنا: لأن الفعل مؤثر فى المفعول كالقدرة فى المقدور؛ فلابد من التغاير بين

---

[1] ل – به.

[2] ف ى؛ ل: لكان.

[3] إن الله.

[4] سورة يس، ٣٦\٨٢ .

[5] ف ى – موجودا.

[6] ل – والله الهادى.

[7] ف ى + بعلم؛ ل + بعلمه.

الأثر، والمؤثر. فأما العلم لا[1] تأثير له فى المعلوم، فإنه لايغاير المعلوم عما هو عليه، فلم يكن اتحادهما محالا. على أن اتحاد العلم، والمعلوم جائز فى الشاهد، فكذا فى الغائب؛ فأما اتحاد الفعل، والمفعول غير جائز فى الشاهد لاستحالة كون الضرب مضروبا، والقتل مقتولا، والأكل مأكولا؛ فكذا فى الغائب، إذ الشاهد دليل الغائب.

فإن قيل: لوكان المفعول غير الفعل [١٤٤\ب] على قياس الضرب لاستحال[2] وجود فعل هو مفعول كما استحال وجود ضرب هو مضروب؛ وفعل الإنسان عندنا[3] وعندكم مخلوق الله،[4] ومفعوله؛

قلنا: قياسكم أن الفعل لوكان غير المفعول وجب أن يستحيل وجود فعل هو مفعول كما يستحيل وجود ضرب هو مضروب قياس فاسد. لأن استحالة كون الضرب مضروبا ثابت بالبديهة، لأن الضرب اسم لفعل مؤلم، والمضروب اسم للمتألم، والضرب لايقبل الألم ليكون مضروبا. فأما الضرب يقبل التخليق، فيصح أن يكون مفعولا، ومخلوقا؛ فإذن لااستحالة فى كون الفعل فعلا، ومخلوقا. ونحن إنما ندعى إحالة كون الفعل مفعولا لمن هو فعله، وإحالة كون المفعول فعلا لمن هو مفعوله. ولكن لاتنكر[5] كون فعل العبد مفعولا لله تعالى.

وللخصوم شبهات: منها إطلاق اسم الخلق على المخلوق فى كثير من آي القرآن لقوله[6] تعالى: "هذا خلق الله"،[1] وقوله: "ويتفكرون فى خلق السموات والأرض"،[2]

---

[1] ل: فلا.

[2] ف؛ ل: لاستحالة.

[3] ف ى – عندنا.

[4] ل + تعالى.

[5] ف: ينكر.

[6] ف ى؛ ل: كقوله.

وقوله: "ثم أنشأناه خلقا آخر"،[3] ونحوها.

قلنا: هذا لايدل على كون الخلق حقيقة فى المخلوق، ألاترى[4] أن العدل غلب استعماله فى العادل، حتى أن من قال " إن الله[5] ليس بعدل" تسارع الناس إلى تخطئته، وإكفاره وإن كان العدل صفته لاذاته؛ على أنه معارض بقوله تعالى:[6] "ما أشهدتهم خلق السموات والأرض"،[7] مع أنه أشهدهم أعيان السموات، والأرض .

ومنها قوله تعالى: "فعال لما يريد"،[8] وأنه للمبالغة، والتكثير، ثم علقه بالإرادة، وما [١٤٥أ] تناولته الإرادة فهو حادث.

قلنا: "الفعال" يدل على كثرة مفعولاته دون كثرة فعله كالعلام يدل على كثرة معلوماته دون علمه،[9] والداخل فى الإرادة مفعوله. إذ أثر الإرادة فى خروج المفعول على التتابع، والتوالى؛ وكون الفاعل مختارا غير مضطر فيما يفعل لا فى وجود الفعل.

ومنها قولهم: إن الخلق فعل متعد، فلابد وأن يتعدى إلى مفعوله، وهو المخلوق، فلو وجد الخلق فى الأزل، إن كان ما يتعدى إليه موجودا يلزم قدم المخلوق، وإن كان

---

[1] سورة لقمان، ١١\٣١.

[2] سورة آل عمران، ٣١٩ .

[3] سورة المؤمنون، ١٤\٢٣.

[4] ف ى: يرى.

[5] ل + تعالى.

[6] ف ى – تعالى.

[7] سورة الكهف، ٥١\١٨ .

[8] سورة البروج، ١٦\٨٥ .

[9] ف ى – كالعلام يدل على كثرة معلوماته دون علمه.

معدوما ينبغى أن يكون المعدوم مخلوقا، وكلاهما محال.[1]

قلنا: هذا الكلام اعتراف منه أن الخلق غير المخلوق، ولأن[2] الشيئ يتعدى إلى غيره لا إلى نفسه. ثم نقول: الفعل يتعدى إلى المفعول فى الجملة، وليس من شرطه أن يتعدى إليه فى جميع الأحوال. ألاترى[3] أن الأمر فعل متعد، ثم وجد الأمر فى الأزل، ولم يوجد المأمور، ولا الوجوب، ولا الائتمار.

ومنها قولهم: قدرة البارى لما اشتملت جميع المقدورات استغنى عن الخلق، والإيجاد؛ فلايجوز إثبات صفة لافائدة فيها.

قلنا: المعدوم لايوجد بالقدرة على الإيجاد بدون الإيجاد، وإلا لزم أن يكون المطيع عاصيا لقدرته على المعصية، وكذا على القلب. على أن هذا لازم على الخصم؛ فإنه لووقعت الغنية[4] بالقدرة عن الخلق، والإيجاد، فلماذا يجعله[5] خالقا موجدا؟[6]

ومنها قولهم: نقول[7] [١٤٥\ب] إن الله تعالى قادر على خلق العالم، فلو كان

---

[1] فى هامش ل: وما يتعدى إلى المفعول ثلثة أقسام: قسم لايتعدى إلا الى المعدوم نحو القدرة، إذالمقدور لايكون إلا معدوما، فلاجرم صح وجود القدرة فى الأزل؛ وقسم آخر يتعدى إلى الموجود، والمعدوم جميعا كالعلم، إذالمعلوم قديكون معدوما، وموجودا، فصح وجود العلم أيضا فى الأزل؛ وقسم لايتعدى إلا إلى الموجود نحو الخلق، والإحياء، والإماتة فلوكان الفعل ثابتا فى الأزل لاقتضى أن يكون المعدوم مخلوقا، ومرزوقا، وحيا، وميتا وإنه محال.

[2] ل: لأن.

[3] ف ى: يرى.

[4] ف: الغيبة.

[5] ف ى: يجعل.

[6] ف ى: موجودا.

[7] ف ى – نقول.

الخلق غير المخلوق لكانت قدرته على غير العالم، فلم يكن العالم مقدورا مخلوقا له.

قلنا: لزم من كونه تعالى قادرا على خلق العالم مقدورية العالم، لأن خلق ما لم يكن مقدورا لم يكن مقدورا. ونحن بهذا الكلام لانريد[1] مقدورية الخلق الذى هو فعله الأزلي، بل مقدورية العالم التى هي شرط صحة تعلق الخلق به؛ فإن صحة المخلوقية تدور مع المقدورية وجودا، وعدما.

ومنها قولهم: التكوين لوكان أزليا لكان المكون أزليا، إذ التكوين بلامكون محال، كالضرب بلامضروب.

قلنا: نحن ندعى وجوب المغايرة بين الفعل، والمفعول استدلالا بالضرب فى المضروب؛[2] وأنتم تدعون استحالة الفعل بلامفعول، وتستدلون به أيضا. ثم لاشك أن التسوية بين الشاهد، والغائب واجبة عند وجود المسوى، وكذا التفرقة عند وجود الفارق؛ فنحن سوينا بينهما فى وجوب المغايرة بين الفعل، والمفعول لوجود المسوى؛[3] وهو أن الفعل مؤثر،[4] والمفعول متأثر، واستحال الاتحاد بين المؤثر، والمتأثر كما فى القدرة، والمقدور؛ وفرقنا بينهما، وقلنا بامتناع الضرب بدون المضروب، وجواز التكوين بلامكون لقيام الفارق بين الفعلين. وهذا لأن الفعل صرف الممكن من الإمكان إلى الوجوب، فإن من الممكن أن يكون زيد فى الدار، فإذا دخل فقد صار هذا الكون الممكن واجبا، [٤٦\أ] ومتحققا.

ثم من شرطه[5] حصول انصراف الممكن من الإمكان إلى الوجوب فى الجملة لا

---

[1] ف : لانزيد.

[2] ل: والمضروب.

[3] ف ى – المسوى.

[4] ف – مؤثر.

[5] فى الهامش: الصرف .

مقارنا، إلا أن الفعل فى الشاهد عرض لايتصور بقاؤه، فلايتصور تراخى الأثر؛ إذ المعدوم لايتصور منه التأثير. فأما الفعل فى الغائب فواجب الدوام كسائر صفاته، فيبقى إلى وقت وجود مفعوله،[1] فيحصل به صرف الممكن من الإمكان إلى الوجوب فعلا من الأصل،[2] ونظيره القتل، فإنه لما كان فعلا تنزهق بسببه الروح من بدن الحيوان. فإذا وجد الرمي، وتراخى انزهاق الروح عنه إلى مدة كان فعل الرمي قتلا من حين وجد وإن لم يوجد أثره فى الحال. حتى قلنا يجوز[3] التكفير قبل الموت، فوجد القتل ولامقتول. فثبت بما ذكرنا أن التكوين باق من الأزل إلى الأبد ليتعلق[4] وجود كل شيء وقت وجوده على حسب علمه، وإرادته بتكوينه الأزلي؛ ولايلزم من قدم التكوين قدم المكون كما لايلزم من قدم الإرادة، والقدرة قدم المراد، والمقدور.

والذى يقطع شغب الخصوم[5] أن يقال:[6] هل للعالم تعلق بذات البارى، أوبصفة من صفاته؟ فإن قالوا 'لا' فقد عطلوه، وإن قالوا 'نعم'، قيل 'فما تعلق به حدوث العالم أزلي، أم محدث؟' فإن قالوا 'محدث'، فهو إذن من أجزاء العالم، فكان تعلق العالم بجزء من العالم لا بالله، وفيه تعطيله أيضا؛ وإن[7] قالوا ' أزلي'، قيل 'هل اقتضى ذلك[8] أزلية العالم؟' فإن قالوا ' نعم'، فقد [١٤٦\ب] تركوا[9] مذهبهم، وإن قالوا 'لا' أبطلوا

---

[1] ف ى؛ ل: المفعول.

[2] فى هامش ف؛ ل : أي مستندا إلى الفعل الأزلي .

[3] ل: بجواز.

[4] ل: لتعلق.

[5] فى هامش ل: فى قولهم التكوين غير المكون.

[6] ف ى؛ ل + لهم.

[7] ف ى: فإن.

[8] ف ى — ذلك.

[9] ف ى : فقد تركوا.

شبهتهم.

على أن عند الأشعري تكون العالم بخطاب 'كن'، والتكوين ما تعلق به التكون؛ فكان خطاب 'كن' تكوينا، وخطاب 'كن' أزلي[1] قائم بذات الله تعالى،[2] وأنه غير المكون؛ فكان القول بأن التكوين حادث غير قائم بذات الله تعالى، وهو عين[3] المكون؛ مع أن خطاب 'كن' يكون قولا متناقضا. وكذا أزلية خطاب 'كن' لما لم يوجب[4] أزلية العالم فالقول بأن قدم التكوين موجب[5] قدم المكون كان[6] قولا باطلا متناقضا. وعد المتكلمون هذا من مناقضات الأشعري. والله الهادي.[7]

ثم ثبت بما ذكرنا من أول الكتاب إلى هنا أنه تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقائص، والزوال؛ واتفق الناس على أن ما يؤدى إلى إبطال شيئ من هذه الصفات الثبوتية، أوالسلبية فهو باطل؛ لكن اختلفوا فى مسائل كثيرة أنه مما يؤدى إلى ذلك، أولم يؤد، فمنها الرؤية. والله الموفق.

الكلام فى جواز رؤية الله تعالى فى العقل ووجوبه بالسمع

قال أهل الحق: رؤية الله تعالى جائزة عقلا، وواجبة سمعا للمؤمنين فى الدار الآخرة خلافا للمعتزلة، والنجارية، والخوارج،[8] والزيدية من الروافض.[1] وحجتنا فى

---

[1] فى هامش ل. لأنه من باب الكلام، والكلام عنده أزلي.

[2] فى هامش ل: وعندنا بالإيجاد.

[3] ف ى: غير.

[4] ل: توجب.

[5] ف ى؛ ل: يوجب.

[6] ف – كان.

[7] ل – والله الهادى.

[8] الخوارج هم الذين خرجوا على علي بن أبى طالب رضي الله تعالى عنه فى البداية؛ ثم

ذلك النص، والمعقول. أما النص فقوله تعالي خبرا عن موسى عليه السلام:[2] "رب أرني أنظر إليك"؛[3] والاستدلال به من وجوه: أحدها أن موسى[4] اعتقد جوازالرؤية حيث سأل،[5] ولاشك أن نسبة الجهل بالله[1] إلى منكري جواز[2] [١٤٧أ] الرؤية

تفرقوا عشرين فرقة يجمعهم إكفار معظم الأصحاب، وصاحب الكبيرة. خالفوا حصر الإمامة بقريش، وقالوا بإمامة كل من نصبوه برأيهم، وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل، واجتناب الجور. قولهم وقول المعتزلة في التوحيد، والقرآن، والوعيد واحد بعضهم ينفون القدر كالمعتزلة، وبعضهم يثبتونه. انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ٨٦-١٣١؛ و *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ٤٥-٦٧؛ و *الملل والنحل* للشهرستاني، ١/١١٤-١٣٨؛ و *كشاف اصطلاحات الفنون* للتهانوي، ٦/٤٠٨.

[1] في هامش ل: قال السني: الذي لايرى يكون معدوما، تعالى الله عن ذلك؛ والمعتزلي يقول: الذي يرى يكون في مقابلة الرائي تعالى الله عن ذلك. قالت المعتزلة: لوكان كلامه قديما أزليا أبديا لكان آمرا، وناهيا مع أنه لامأمور، ولامنهي، وهو نقصان تعالى الله عن ذلك. وقال أهل السنة: لوصار موصوفا بصفة بعد أن لم يكن موصوفا بها لكان قد تغير من النقصان إلى الكمال تعالى الله عن ذلك؛ وإلى الكمال، والنقصان في الذات. فصاحب التنزيه يقول: لوكان جسما، وجوهرا، وفي مكان لكان مشابها لهذه المخلوقات، وهي ناقصة، ومشابه الناقص ناقص، ويجب تنزيه الله تعالى عنها؛ والمجسم يقول: لولم يكن محيزا، ولامشارا إليه بحسب الحس ، ولافي مكان مشبها للعدم ، وهذا غاية النقصان تعالى الله عن ذلك.

[2] ل: صلى الله عليه وسلم.

[3] سورة الأعراف، ١٤٣\٧ .

[4] ف ي؛ ل + عليه السلام.

[5] في هامش ل: ربه أن يريه، فدل أنه كان يعتقده مرئيا مع تنزيهه عليه السلام لله عز وجل عن الجهة، والمقابلة، واتصال الشعاع؛ فليت شعري كيف يزعم الخصم ان يعرف من صفات الله تعالى ما خفي على كلمته موسى عليه السلام؟ فإذا اضطررنا إلى تجهيل أحد

أولى من نسبته إلى موسى عليه السلام.[3]

والثانى: أنه قال "لن ترانى"، ولم يقل 'لست بمرئي'، ولولم يكن مرئيا لبينه، إذ الحاجة ماسة إلى البيان. ألاترى[4] أن زلات الأنبياء عليهم السلام[5] مقرونة بالبيان لمساس الحاجة إليه، والحاجة هنا أمس.

والثالث: أنه علق الرؤية باستقرار الجبل، وإنه ممكن حيث أضاف الاندكاك إلى جعله،[6] وأنه مختار فى فعله، والمعلق بالممكن ممكن. ولايقال 'الشرط استقرار الجبل زمان الاندكاك، وإنه محال'، لأن الشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود، وللحكم به تعلق؛ فالمحال لايصلح شرطا. ألاترى[7] أن الرجل إذا علق طلاق امرأته، أوعتق عبيده[8] بدخول[9] الدار انعقد الإجماع على أن الشرط هو الدخول المجرد لاالجمع بين الدخول، وضده.

والرابع: أن الله تعالى ما أيأسه عن ذلك، وما عاتبه عليه، ولوكان ذلك منه جهلا

المعتقدين، وتضليله، وكان نسبة الجهل، والضلال إلى أهل الاعتزال أولى من نسبتنا إلى من خص بالتكليم، والإرسال.

1 ف ى + تعالى.

2 ف ى — جواز.

3 ف — السلام.

4 ف ى: يرى.

5 ل — عليهم السلام.

6 ل: ولو لم يجعله دكا لاستقر الجبل.

7 ف ى: يرى.

8 ل: عبده.

9 ف ى: لدخول.

بالله تعالى، أوخارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب آدم عليه السلام بقوله:[1] " ألم أنهكما"،[2] وعاتب نوحا[3] بقوله: "إنى أعظك أن تكون من الجاهلين"[4] حيث سأل ربه إنجاء ابنه من الغرق. بل هذا أولى بالعتاب إذ الجهل بالله تعالى[5] أفحش، وأقبح.[6]

والخامس: أخبر أنه تجلى[7] للجبل، وانه عبارة عن خلق الرؤية، واستعدادها فيه.

وافترقت المعتزلة فى تأويل الآية، فزعم بعضهم أنه سأل ربه آية يعلمه بها بالضرورة، ومعنى قوله "أنظر إليك" أي أرنى آية أعلمك بها كما أعلم ما أنظر إليه.

وهذا فاسد من وجوه: أحدها إنه قال [٤٧\ب] "أنظر إليك"، ولم يقل "إليها ".[8]

والثانى: أنه قال " لن ترانى"، ولم يقل " لن ترى آيتى".

والثالث: أنه لوكان سؤال رؤية[9] الآية لكان قوله " لن ترانى" " لن ترى آيتى"،

---

[1] ف — السلام بقوله.

[2] سورة الأعراف، ٢٢\٧ .

[3] ف — السلام.

[4] سورة هود، ٤٦\١١ .

[5] ل — تعالى.

[6] فى هامش ل: لأنه يبلغ مرتبة الكفر، وذلك لم يبلغ هذه المرتبة، وحيث لم يعاتبه، ولم يؤيسه، بل أطمعه، ورجاه حيث علقه بالممكن.

[7] ى هامش ل: التجلى عبارة عن الظهور، ولهذا قال الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله: لايفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره. وتحقيق التجلى للجبل بأن يخلق فيه حيوة، ورؤية حتى يرى ربه لا أنه كان فى حجاب، وكمون، ثم ظهر بعد ذلك، ولايصح تأويل الآية إلا على هذا الوجه، وإذا تصور هذا لايتحقق فى الجبل يجب ان يتصور فى الإنسان.

[8] فى هامش ف؛ ل: ولو سأل الآية لقال "أنظر إليها"، لأن عند وجود الآية يكون النظر إليها لم يحصل بها العلم بالله تعالى بالقلب، فيكون ناظرا إلى الآية لا ناظرا إليه تعالى.

[9] ل: سأل ربه.

وحينئذ يمكن[1] الخلف فى كلام الله تعالى، لأنه أراه أعظم الآيات.[2]

والرابع: أن موسى عليه السلام كان وقف على آيات الله من قلب العصا آية،[3] وفلق البحر، وغيره من المعجزات بحيث يستغنى بها عن طلب آية أخرى أغبى خليقة الله، فطلب الآية بعد ظهور ما به الغنية للعاقل كان من تعنت الكفرة، فلايجوز مثله من موسى عليه السلام.

والخامس: قال الله تعالى: "فإن استقر مكانه فسوف ترانى"،[4] ولوكان هذا سؤال رؤية الآية يصير تقدير الآية "فإن استقر مكانه فسوف ترى آيتى"،[5] ولاشك أن رؤية الآية متعلقة باندكاك الجبل دون استقراره. تحققه: أن موسى عليه السلام عرفه، وسمع كلامه،[6] وليس من دأب هذا منزلته أن يقول 'عرفنى نفسك، وأرنى دلالة ثبوتك، ووجودك'.

ثم زعم بعضهم أن موسى عليه السلام كان عالما بأنه لايرى، لكن قومه كانوا يطلبون منه ذلك، وهذا فاسد أيضا، لأنه قال "أرنى"، ولم يقل "أرهم"،[7] وكذا فى الجواب قال "لن ترانى"، ولم يقل "لن يرونى"، ولأن الرؤية لولم يكن جائزة، وكان

---

[1] ل: تمكن.

[2] فى الهامش: حيث جعل الجبل دكا.

[3] ل: حية.

[4] سورة الأعراف، ١٤٣\٧ .

[5] فى هامش ل: يعنى أن الآية يرى عند اندكاك الجبل لاعند استقراره، بل عند استقراره ينعدم رؤية الآية.

[6] ل + وناجاه.

[7] فى هامش ل: لأنه لوسأل لأجلهم لسأل بحضرتهم ليشاهدوه، وقد حال هذا فى مقام الخلوة.

كفرا لما أخر الرد عليهم، بل كان يرد عليهم وقت سماع كلامهم، ولم يتركهم ، و[1] اعتقاده لما فيه من التقرير على الكفر. ألاترى أنهم لما قالوا "اجعل لنا إلها كما لهم آلهة"[2] لم يمهلهم، [١٤٨\أ] بل رد عليهم من ساعته بقوله "إنكم قوم تجهلون"[3] ، ولايلزم عقاب قوم موسى بسؤال الرؤية،[4] لأنهم كانوا متعنتين فى تلك المسألة؛ ألاترى أنهم قالوا: "لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة".[5]

فإن قيل: لوكان ما سأل موسى عليه السلام جائزا لأعطي له ذلك كما أعطي إبراهيم عليه السلام ما سأل من إرائة كيفية إحياء الموتى، قيل له: قد يكون الحكمة فى بعض الأحوال المنع، وفى بعضها الإجابة.

وقيل فى الفرق بينهما: إن موسى عليه السلام سأل ما لايصح معه بقاء التكليف، وسأل إبراهيم عليه السلام ما يصح معه بقاء التكليف.[6]

وقال الشيخ أبو اسحق الكلاباذي:[7] لوارتفعت الحجب لفني الخلق من رؤية

---

[1] ل + اعتقاد مالايجوز.

[2] سورة الأعراف، ١٣٨\٧.

[3] نفس المصدر.

[4] فى هامش ف؛ ل: أي لايلزم قولهم بأن الرؤية لوكانت جائزة لما عوقب قوم موسى عليه السلام بقولهم "أرنا الله جهرة" بأخذهم الصاعقة، لأنهم كانوا يسألون ذلك مستهزئين غير قاصدين الإيمان.

[5] سورة البقرة، ٥٥\٢.

[6] ل – وسأل ابراهيم عليه السلام ما يصح معه بقاء التكليف؛ وفى هامش ف؛ ل: اي سال المشاهدة، والمشاهدة يسقط التكليف، لأن التكليف يثبت للإيمان بالغائب، وامتثال أمره، وذلك يسقط بالمشاهدة ، ودار الدنيا ليست موضع سقوطه.

[7] ل + رحمه الله. الكلاباذي هو إبراهيم بن محمد المروزي الزاهد له كتاب *شرف الفقر على الغنى*، توفي سنة ٣٤٠/٩٥١. انظر: *هدية العارفين* لإسماعيل باشا البغدادي، ٦/١.

جماله، وهيبة جلاله، ولكن هذا من خاصية الدنيا الدنية التى خلقت للفناء، فأما فى دار البقاء فاللقاء لايوجب الفناء.

وقال الشيخ مجد الدين البغدادي[1] فى تصنيف[2] له:[3] إنما حرم موسى[4] الرؤية لأنه أظهر الأنانية بقوله 'أنظر'، قال: 'لن ترانى'، لأن الأنانية من أعظم الحجب، 'ولكن انظر إلى الجبل، فإن استقر مكانه، وثبت على حاله، فسوف ترانى مع الأنانية'؛ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا، وخر موسى صعقا، فعرف موسى من صعقته التى هي مبادئ فناء الأنانية أن الرؤية، والأنانية ضدان لايجتمعان، فقال: سبحانك تبت إليك، فلما عرف أن التجلي برفع الأنانية، والأنانية من لوازم المحبية، ورفعها من خصوص المحبوبية، وكمال المحبوبية إنما انزل فى شأن محمد عليه السلام[5] تيقن أن لاسبيل إلى مواردالمحبوبية إلا بمتابعة محمد عليه السلام،[6] [١٤٨\ب] فاستدعى المتابعة بدل الرؤية، وقال 'اللهم اجعلنى من أمة محمد' ليترقي من المحبية إلى المحبوبية؛ قال الله تعالى: "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحبيكم الله".[7] وكذالك عيسى عليه السلام عبر فى سيره[8] الصفات الظلمانية النفسانية، وبقي فى صفاته النورانية

---

[1] ل + رحمه الله. لعل المؤلف يقصد به سيد الطائفة أبا القاسم جنيد بن محمد الزاهد الحنفي مفتى الثقلين، توفي سنة ٢٩٨\٩١٠؛ من تصانيفه *أمثال القرآن*، و *معانى الهمم*، و *المقصد إلى الله تعالى*. انظر: *هدية العارفين* لإسماعيل باشا البغدادي، ٢٥٨/١.

[2] ل: تصنيفه.

[3] ل – له.

[4] ل + عليه السلام.

[5] ل: صلى الله عليه وسلم.

[6] ل: صلى الله عليه وسلم.

[7] سورة آل عمران، ٣١/٣.

[8] فى هامش ف؛ ل: أي فى سلوكه.

الروحانية؛[1] وكما لايمكن الخروج عن ظلمات النفس إلا بقوة نور الروح لايمكن الخروج عن نور الروح إلا بجذبة الحق سبحانه وتعالى التى تتعلق بالمحبوبية، وأبى الحق سبحانه وتعالى أن يتصف أحد بكمال المحبوبية إلا بمتابعة[2] المصطفى،[3] فلذلك احتاج عيسى عليه السلام فى استكمال مقامه إلى متابعة المصطفى عليه السلام، ورزقه[4] الكمال، وأبقاه فى مركز الروحانيين منتظرا للوقت المقدر، فينزله الله تعالى كما أخبر نبينا عليه السلام[5] وقت خروج الدجال.

وكذا قوله تعالى: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة"[6] أثبت الرؤية للوجوه التى فيها العيون الناظرة، ولهذا وصفها بالنضارة، والوجه هو الذى يوصف بها، وقرن النظر بكلمة 'إلى'، وعداه إلى الرب تعالى، وما هذا سبيله لايفهم منه إلا نظر العين إلا إذا اقترن بقرينة تدل على إرادة الانتظار، كقول الشاعر:

"وجوه يوم بدر ناظرات[7] إلى الرحمن يأتى بالخلاص"[8]

فقوله "يأتى بالخلاص" قرينة تدل على إرادة الانتظار، وبهذا بطل تأويل من قال : معناه "ثواب ربها"، لما مر أن النظر[9] بهذه الصفة لايراد به[1] إلا نظر العين، فأما إذا اريد

---

[1] فى هامش ل: اي بقي فى الحجب النورانية، وهي حجب ايضا.

[2] ل + محمد.

[3] ل + صلى الله عليه وسلم.

[4] ل + الله تعالى.

[5] ل: صلى الله عليه وسلم.

[6] سورة القيامة، ٢٢\٧٥ .

[7] فى هامش ف، ل: أي منتظرات .

[8] لم أجده فى المراجع.

[9] ف، ف ي: النظرة.

به [٤٩\أ] الانتظار فلايعدى بإلى، ولاتعلق له بالوجه كما أخبر الله تعالى عن قول بلقيس: "فناظرة بم يرجع المرسلون"،[2] ولأن الثواب وهو الجنة موجود، والانتظار لمعدوم لا لموجود، وما يقال فى مبتذل الكلام "انتظر فلانا" فإنما يراد به حضوره لاوجوده، ولأن الله تعالى وصفهم بنضارة الوجوه، والمنتظر لايخلو عن ضيق فى صدره، وقلق فى قلبه، فالانتظار موت أحمر، فكيف يكون ناضر الوجه على أن المصير إلى الإضمار بدون الضرورة لايجوز.

يحقق ما ذكرنا: أن النظر المقرون بحرف 'إلى' الرؤية قوله تعالى: "رب أرنى أنظر إليك"،[3] ولو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة، أوالانتظار لكان معنى الآية "رب أرنى حتى أنتظر، أو[4] أقلب حدقتى إلى جهتك"، وهذا يقتضى أن موسى عليه السلام أثبت الجهة لله تعالى، وذلك باطل، ولأنه رتب النظرعلى الإراءة[5] [والمرتب على الإراؤة] هو الرؤية لا الانتظار، ولاتقليب الحدقة. وكذا قوله تعالى: "أفلاينظرون إلى الإبل كيف خلقت"[6] يدل على أن النظر هو الرؤية، لأن المفيد لمعرفة كيفية الخلقة هو الرؤية لاتقليب الحدقة.

ولايقال 'قوله تعالى: "وتراهم ينظرون إليك وهم لايبصرون"[7] أثبت النظر، ونفى

---

[1] ف؛ ف ي: بها.

[2] سورة النمل، ٢٧\٣٥ .

[3] سورة الأعراف، ٧\١٤٣ .

[4] ل: و.

[5] ف؛ ف ي: الإرادة؛ وفى هامش ف: والمرتب على الإراءة ؛ وفى هامش ل + والمرتب على الإراءة.

[6] سورة الغاشية، ٨٨\١٧ .

[7] سورة الأعراف، ٧\١٩٨ .

الإبصار، وهذا يدل على أن النظر غير الإبصار[1]، لأنا لاننكر استعمال النظر لغير الرؤية، وحمله عليه عند قيام الدليل، وإضافة النظر إلى الأصنام دليل على عدم إرادة الرؤية لاستحالة رؤيتهم، فيحمل على المقابلة ، لأن هذا المعنى كان [١٤٩\ب] حاصلا للأصنام.

وقيل: الأصل فى قول القائل 'نظرت إليه' تقليب الحدقة نحوه، ثم قد يستعمل فى الرؤية من حيث أن تقليب الحدقة سبب للرؤية، ويستعمل أيضا للانتظارمن حيث أن تقليب الحدقة مسبب الانتظار،[2] فإن من انتظر شيئا يقلب حدقته إلى الجهة التى ينتظر المقصود منها؛ ويستعمل للرحمة فى قوله تعالى: "ولاينظر إليهم"[3] من حيث الملازمة، فإن تقليب الحدقة إلى جانب الشيئ لايختاره الإنسان إلا إذا أحبه، ومتى أحبه[4] يرحمه ظاهرا؛ وكذا قوله تعالى: "للذين أحسنوا الحسنى وزيادة"[5] بالنقل المستفيض عن رسول الله عليه السلام[6] ثبت أنه قال: "الزيادة هي الرؤية"[7] .

وأما المعقول فهو أنا نرى فى الشاهد أشياء مختلفة الحقائق من الجسمية، والجوهرية، والعرضية؛ فلابد من صفة شاملة تشمل الكل ليطرد العلة، وينعكس، وليس ذلك إلا الوجود، والحدوث؛ والحادث عبارة عن موجود سبقه العدم؛ ومعلوم أن

---

[1] ل: إليك.

[2] ل: للانتظار.

[3] سورة آل عمران، ٣\٧٧ .

[4] ل + فإنه.

[5] سورة يونس، ١٠\٢٦ .

[6] ل: صلى الله عليه وسلم.

[7] انظر: *الجامع لأحكام القرآن* لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، ٣٣٣/٤؛ و*تفسير القرآن العظيم* لإبن كثير، ٤٥١/٣.

العدم السابق لايؤثر فى الحكم بعد بطلانه، وتبدله بالوجود، فبقي المستقل فى التأثير الوجود، فكان الوجود علة؛[1] وما لايرى من الموجودات فلعدم إجراء الله تعالى العادة فى إثبات رؤيتنا لها لا للاستحالة، إذ الوجود مجوز لا موجب.[2] وأبو هاشم وإن

---

[1] فى هامش ل: فيكون عبارة عن مجموع وجود، وعدم، والقيد العدمي لايصلح للعلية؛ قلنا: لانسلم، بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم، ومسبوقية الشيئ بالشيئ غير نفس ذلك الشيئ السابق، فيكون مسبوقية الوجود بالعدم غير العدم السابق. والدليل على أن العدم غير داخل فى ماهية الحدوث ان الحدوث لايصدق على الشيئ إلا إذا كان موجودا فى زمان الوجود استحال حصول العدم ، وإلا لزم كون الشيئ موجودا، ومعدوما معا، وإنه محال. وإنه إذا كان كذلك كان الحدوث كنفسه زائدة على العدم، فجاز أن يكون علة لصحة رؤية الجوهر، والعرض.

ولانسلم أيضا انحصار المشترك بينهما لجواز أن يكون المشترك، وهو الإمكان، ولاشك فى كونه مغايرا للوجود، والحدوث. أما أنه مغاير للوجود فظاهر، وأما أنه مغاير للحدوث فلأن الإمكان عبارة عن كون الشيئ فى نفسه بحيث لايمتنع وجوده ، ولاعدمه امتناعا واجبا ذاتيا؛ والحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم.

والفرق بين هذين الأمرين ظاهر، لأنه لما فى الإمكان أيضا لايصلح للعلية، لأنه أمر عدمي، والأمور العدمية استحال اتصافها بالعلية. قلنا: لانسلم أن الأمر العدمي لايصلح أن يكون علة، وإنما يستحيل ذلك أن لوكان علة لأمر وجودي؛ أما إذا كان علة لأمر عدمي فلا استبعاد فى تعليل الأمور العدمية بالأمور العدمية. وههنا المعلول أيضا عدمي ، لأن صحة الرؤية عدمية، وإذا كان كذلك جاز تعليلها بالإمكان.

[2] فى هامش ل: ويبين هذا أن ماذكروا من شرائط الرؤية من الجهة، والمقابلة، واتصال الشعاع، وتقدير المسافة، والانطباع كلها من الأوصاف الاتفاقية للرؤية دون القرائن اللازمة الذاتية. ويدل عليه قوله "ألم يعلم بأن الله يرى" (سورة العلق، ١٤/٩٦)، فإن رؤية الله تعالى إيانا من غير مقابلة، ولاجهة، ولااتصال شعاع؛ وما كان من اللوازم الذاتية لايتبدل بين الشاهد، والغائب؛ فإن رؤية الشيئ إثباته كما هو بواسطة البصر، فإن كان المرئي بجهة يرى فى

خالفناه[1] فى رؤية الأكوان فالحجة عليه فى ذلك إنا نميز بحاسة البصر[2] الساكن، والمتحرك، والمجتمع، والمفترق، والقريب، والبعيد كما نميز بين الأسود، والأبيض، [١٥٠أ] ولو لم يكن الحركة، والسكون بالاجتماع، والافتراق مرئيا، وإلا لما حصل التمييز بحاسة البصر بين المتحرك،[3] والساكن، والمجتمع، والمفترق كما لايقع التمييز بالبصر بين العالم، والجاهل، والساخط، والراضى، والحلو، والحامض.

وأما من قال بأن الرؤية تدور مع الجسمية وجودا، وعدما، وأنكر رؤية الجواهر، وقال باستحالة رؤية الجزء الذى لايتجزى، فالحجة[4] عليه ما ذكرنا من حصول التمييز بالبصر بين أجناس الجواهر كحصوله بين أنواع الألوان، والأكوان[5] على ما ذكرنا، ولأن الجسمية عبارة عن انضمام جوهر إلى جوهر، فلو لم يكن الجوهر مرئيا فى نفسه قبل انضمامه إلى غيره لما صار مرئيا بالتركب،[6] وانضمامه إلى غيره؛ لأن جواز الرؤية، واستحالتها مما يرجع إلى الذات، والذات لايتبدل بالتركب، فلايتبدل الحكم المتعلق بها. وهذا لأن المتبدل بالتركب الأحكام المتعلقة بالمقادير كالأشكال، فإن ما ليس بطويل إذا انضم إلى ما ليس بطويل يصيران جميعا طويلا؛ وكذا المربع، والمثلث، والمسدس، وغيرها من الأشكال؛ فأما الأحكام المتعلقة بالذوات فلاتبدل لها بالتركب لانعدام تبدل الذات ، إذ التركب ليس إلا مجاورته غيره، وذا لايوجب تبدل الذات، وإنما يتبدل بالتركب القدر. وكذا يتبدل الشكل بالتركب لتبدل القدر به، فيدور حكم

الجهة، وإن كان لا فى جهة يرى كذلك، وذات القديم منزه عن الجهة، فتراه.

[1] ل: وإن خالفنا.

[2] ل + بين.

[3] ل : والاجتماع.

[4] ف؛ ف ي: والحجة.

[5] ل: الأكوان، والألوان.

[6] ف؛ ف ي: بالتركيب.

الشيء مع الشيء وجودا، وعدما يبقى ببقائه، ويزول بزواله.

فإن قيل: نعم، الوجود مشترك بين الشاهد، [٥٠\ب] والغائب، لكن فى الاسم لاغير، لأن وجود القديم بحقيقته يخالف وجود الحادث، وما به يقع المخالفة لايكون مشتركا، فجاز أن يكون الحكم فى الشاهد مضافا إلى ما به يقع المخالفة، وأنه غير المشترك.[1]

قلنا: الاشتراك فى الاسم يكفى لصحة التعدية، والمخالفة بين الشاهد، والغائب فيما لايكون مناطا للحكم لايكون قادحا فى صحة الاستدلال. ألاترى أن جميع المسلمين استدلوا بالشاهد على الغائب فى دلالة البناء على البانى مع المخالفة بين البنائين، ولم يثبت الاشتراك بينهما إلا فى اسم البناء.[2]

واختار[3] الشيخ أبو[4] منصور الماتريدي فى هذه المسئلة أن لايتمسك بالدلائل العقلية ابتداء، بل بالدلائل النقلية؛[5] فإن أراد الخصم تأويل هذه الدلائل، وصرفها عن

---

[1] ل + قلنا: حقيقة ما به يسمى موجودا موجودة فى الشاهد، والغائب، ولايجرى المخالفة فيها، إذ لو جرى المخالفة فيها لم يكن المباين المخالف للوجود فيما صار موجودا مستحقا لإطلاق هذا الاسم عليه، وهذا القدر يكفى لصحة التعدية.

[2] ل: فيما يصحح اسم البناء.

[3] ل: واختيار.

[4] ل: أبي.

[5] فى هامش ل: فإنها أسرع نفاذا فى إلزام الخصوم، وأظهر فى تفهيم العوام؛ فإذا ذكر الخصوم شبهتهم على هذه الدلائل النقلية فلنعارضهم بالمعقول على وجه الدفع، والرد. فلذلك قدم الدلائل السمعية على العقلية، وإن كان الترتيب يوجب تقديم العقلية على النقلية، فإنها يقتضى الجواز، والدلائل السمعية الوجوب؛ والوجوب يترتب على الجواز، إلا أن ما يثبت الوجوب يثبت الجواز بطريق الدلالة، فلهذا قدمناها.

ظاهرها[1] بوجوه عقلية يعترض على دلائلهم بالممانعة، فإنهم اعتمدوا على الوجود المحض،[2] فقالوا 'وجدنا فى الشاهد أن الرؤية تتعلق بهذه الأجناس المخصوصة[3] بأوصاف مخصوصة[4] من غير النظر، والتمييز بينها، وبين الأوصاف الاتفاقية'؛[5] وجعلوا مجرد الوجود حجة كما هو مذهب المشبهة، والمجسمة[6] فى اعتمادهم على مجرد الوجود فى قولهم 'إن كل فاعل جسم'؛ والمعتزلة خالفتهم فى تلك المسئلة، ثم صونتهم فى اعتبار مجرد الوجود ههنا، وهذا تناقض ظاهر.

وكذا من حكم بامتناع رؤية الله تعالى فإنما يحكم بالوهم، والخيال، فالوهم إن كان حجة فى معرفة الله تعالى امتنع إثبات ذات منزه عن الكيفية، والكمية، وإن لم يكن حجة فى معرفة الله تعالى لايكون حجة فى مسئلة الرؤية. والخصم [١٥١أ] سلم أن حكم الوهم باطل ثمة حتى اعترف[7] بوجود ذاته المقدس عن الكيفية، والكمية، ثم اعتبر الوهم هنا فى مسئلة الرؤية، وهذا تناقض أيضا.

---

[1] ل: ظواهرها.

[2] فى هامش ل: اي الوجود الذى هو عبارة عن الجسم، والجوهر، والعرض جعلوه حجة من غير دليل.

[3] فى هامش ل: وهي الجسم، والجوهر، والعرض.

[4] فى هامش ل: وهي الجهة، والمقابلة، واتصال شعاع عين الرائى بالمرئي.

[5] فى هامش ل. التى ليست من لوازم الرؤية بل وقعت اتفاقا مثل الجهة، والمقابلة، واتصال الشعاع، وغيرها.

[6] المجسمة فرقة ادعت بأن الله تعالى جسم حقيقة، فقيل هو مركب من لحم، ودم؛ وقيل هو نور يتلألأ ، وبعضهم يبالغ ويقول إنه على صورة إنسان. انظر: *كشاف اصطلاحات الفنون* للتهانوي، ٢٦١/١.

[7] ف؛ ف ي: أعرف.

وما ذكروا من أوصاف[1] مخصوصة كالجهة، والمقابلة، واتصال شعاع عين الرائي بالمرئي فذلك من الأوصاف الاتفاقية أيضا لا أن الرؤية يقتضي ذلك. واعتبر بالعلم، فإن المعلوم إن كان فى الجهة يعلم فى الجهة، وإن كان لا فيها فلا فيها. تحققه إن الله تعالى يرى ذاته عند أكثرهم، ويرى العالم بدون اتصال شعاع، وهو ليس فى جهة من ذاته، ولا فى جهة من العالم؛ والإنسان يرى نفسه فى المرآة، ومعلوم أنه ليس فى مقابلة نفسه. فإن زعموا أنه لايرى نفسه، بل صورة محاكية منطبعة فى المرآة، فليس كذلك، فإن من تباعد عن المرآة ذراعا مثلا يرى صورة بعيدة عن المرآة ذراعا، ولا وجود لمثل هذه الصورة فى المرآة لاستحالة وجود الصورة البعيدة عن المرآة فى المرآة، ولا فى جسم آخر إلا فى جسم الناظر، فهو المرئي إذن بالضرورة.

ثم لاتعلق لهم بقوله تعالى: "لاتدركه الأبصار"[2] ، لأنه نفي الإدراك دون الرؤية، ولايلزم من نفي الإدراك نفي الرؤية، كما لايلزم من نفي الإحاطة نفي العلم، فإن الله تعالى معلوم ليس[3] بمحاط، فكذلك مرئي غير مدرك، إذ الإدراك للرؤية بمنزلة الإحاطة من العلم، ثم الإدراك هو الوقوف على أطراف الشيئ، ونهاياته كالإحاطة، فينتفى الإحاطة، والإدراك لاستحالة اتصافه [٥١\ب] بالحدود، والأطراف، والنهايات؛ فيرى، ولايدرك كالظل فى يوم غيم يرى، ولايدرك لاستحالة الوقوف على أطرافه.

على أن الآية حجة لنا، لأنها خرجت مخرج التمدح، ولاتمدح فى انتفاء الإدراك[4] عنه مع انتفاء الرؤية، لأن كل ما لايرى لايدرك، فلم يكن لله تعالى به اختصاص، وإنما

---

[1] ف؛ ف ي: الأوصاف.

[2] سورة الأنعام، ١٠٣\٦ .

[3] ل: وليس.

[4] ف؛ ف ي: إدراك.

يحصل التمدح بنفي الإدراك مع تحقق الرؤية ليكون دليلا على ارتفاع نقيصة[1] التناهي.

ثم الخصم إنما أنكر الرؤية لأنه ظن أنها حالة تساوى الحالة التى يدركها الرائى عند النظر إلى الأجسام، والألوان؛ ونحن نعترف باستحالة ذلك، بل الرؤية كمال وضوح، ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل فإنا نرى الصديق مثلا، ثم نغمض العين يكون الصورة حاضرة فى الخيال، فإذا فتحنا العين ثانيا حدث فينا صورته عند فتح العين حدوثا أكمل، وأتم مطابقة للصورة التى فى الخيال، فيسمى هذا الاستكمال بالإضافة إلى الخيال رؤية؛ فكذا من الأشياء ما نعلمه، ولانتخيله، كذات الله تعالى، وصفاته، والعلم، والقدرة؛ ولايمتنع أن يكون لهذا العلم[2] مزيد استكمال نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيل، فيسمى هذا الكشف البالغ رؤية بالإضافة إلى العلم كما سميناه بالإضافة إلى الخيال رؤية إلا أن هذا الكمال غير مبذول فى هذا العالم، إذ النفس فى شغل البدن، وكدورات صفاته، فإذا بعثر مافى القبور، وحصل ما فى الصدور، وزكيت النفوس بالشراب[3] الطهور لم يمتنع أن تستعد [٥٢\أ] لمزيد استيضاح، واستكمال فى ذات الله تعالى، وصفاته، وفى سائر المعلومات يرتفع درجته عن العلم ارتفاع درجة الإبصار عن التخيل. وإذا كان ذلك ممكنا، فإن خلقت هذه الحالة فى العين كان اسم الرؤية[4] عليه بحكم وضع اللغة أصدق، وخلقه فى العين غير مستحيل، كما أن خلقه فى القلب غير مستحيل؛ والله الهادي.[5]

---

[1] ف؛ ف ي : نقيضة .

[2] فى هامش ل: اي العلم بذات الله، وصفاته.

[3] ل: بالتراب.

[4] ف؛ ف ي + له ـ كان اسم .

[5] ل: الموفق.

فصل [فى أن المعدوم لايرى]

اتفق أهل السنة على أن المعدوم يستحيل أن يرى، ولم يصر إلى تجويز رؤية المعدوم أحد من المتكلمين إلا أصحاب أبي الحسين بن سالم من أهل البصرة، فقالوا: إن الباري سبحانه يرى المعدوم[1] سيوجد، وهذا باطل لما مر أن الرؤية تعلقت بالوجود. وكذا أهل السنة قالوا بأن المعدوم ليس بشيئ. وهذا فرع ما قالوا إن الوجود غير زائد على الماهية، ووافقهم فى هذا القول أبوالحسين البصري من المعتزلة.[2]

وللمخصوم شبهات: منها أن يقال[3] السواد معدوم، فلو لم يكن الوجود زائدا على الماهية التى هي لاموجودة، ولامعدومة، وإلا لكان هذا الكلام تناقضا، أوتكرارا.

وقلنا : المراد بهذا الكلام أن الذى خطر ببالنا، ودخل فى ذهننا من لفظ السواد فهو موجود، أو معدوم فى الخارج، فلاتناقض فيه، ولاتكرار.

---

[1] ل + الذى.

[2] فى هامش ل: بيانه أن من قال 'وجود كل شيئ نفس ماهيته' لزمه القطع بأنه متى زال الوجود فقد زالت الماهية. فالقول بأن المعدوم شيئ لايتصور على مذهب هذا القائل؛ أما من قال 'الوجود زائد على الماهية' فقد اختلفوا فى أنه يمكن تقدير الماهية عند زوال صفة الوجود، فمن جوز ذلك قال 'المعدوم شيئ' يعنى الماهية من حيث هي هي كمون متقررة حال ما لايكون موجودة، ومن لم يجوز ذلك قال 'المعدوم ليس بشيئ'. إذا عرفت هذا فلنرجع الى نفس محل النزاع، فنقول: المعدوم إما ان يكون واجب العدم ممتنع الوجود، فهو نفي محض، وعدم صرف، وليس بذات، ولا شيئ بالاتفاق، وإما ان يكون جائز الوجود، فذهب أصحابنا الى أنه قبل الوجود نفي صرف، وعدم محض وليس بشيئ، ولا ذات، وهو قول ابى الحسين البصري. وذهب أكثر شيوخ المعتزلة الى أنها ماهيات، وذوات، وحقائق التى وجودها فيها.

[3] ل + السواد موجود و.

ومنها قولهم : المعدومات متميزة فى أنفسها يحب[1] البعض، ويكره[2] البعض[3] يحكم[4] بإمكان البعض، وبامتناع البعض؛ فلابد وأن يكون لها حقايق مختلفة ليصح الحكم بكونه محبوبا، ومبغوضا[5] مقدورا، [٥٢\ب] وممنوعا،[6] فإن تميز البعض عن البعض حكم من أحكام تلك الحقائق، وصفة من صفاتها؛ وثبوت الحكم، والصفة بدون المحكوم عليه، والموصوف به محال.[7]

وقلنا: نحن نميز بين العدم، والوجود، ونحكم عليه، ونصفه بأنه متميز عن الوجود، ونميز فى أذهاننا بين مسمى الوجود، ومسمى الجوهر، والسواد؛ والخصم معترف بأن مسمى الجوهر، والسواد ثابت فى العدم، ومسمى الوجود غير ثابت، فلو كان مجرد هذا التميز الذهني، والشعورالعقلي مستلزما كون المشعور به حاصلا فى العدم يلزم أن يكون ماهية الوجود متقررة فى العدم، وذلك محال. والخصم يساعدنا فيه.

على أنا نميز أيضا بين الأعدام الممتنعة كعدم الشريك، والصاحبة، والولد للباري

---

[1] ل: تحب.

[2] ل: وتكره.

[3] فى هامش ل: ولا معنى لقولنا 'المعدوم شيئ' إلا ذلك القدر، لأنه لولا تميز احد المعدومين عن الآخر حال كونه معدوما لماهيته المعينة، وحقيقته المخصوصة وإلا لامتنع كون احدهما مراد الوقوع، وكون الآخر مكروه الوقوع.

[4] ل: ونحكم.

[5] ل: أو مبغوضا.

[6] ل: أو ممنوعا.

[7] فى هامش ل: ثبت أن المعدومات متميزة، وثبت أن التميز لايتحقق إلا عند كون الحقائق، والماهيات متميزة؛ وهذا يوجب القطع بكون المعدومات ذوات، وماهيات، وحقائق، وهي المطلوب.

تعالى، وتقدس؛ وعدم الجمع بين الضدين مع اعتراف الخصوم بأن الأعدام الممتنعة ليست لها ذوات، وماهيات، وحقائق، ولأن التمييز الذهني حاصل بين كون الشيئ مؤثرا، ومتأثرا، وكون الشيئ فوق غيره، وتحت غيره؛ وكذا فى جميع النسب، والإضافات مع اعتراف الخصم بأن هذه المعلومات لاتحقق، ولاتقرر لها حالة العدم، فلم يصح الاستدلال بالمعلومية على الشيئية والتحقق، ولأن الماهيات يمتنع عليها التغير، والتبدل عند الخصم، فيمتنع كونها متعلق الإرادة والكراهة، بل متعلق الإرادة صيرورتها موجودة، وهي لاتتقرر حالة العدم، فثبت أن المحبوب، والمبغوض هو الوجود لاالعدم.

ومنها [١٥٣\أ] قولهم: السواد مع البياض يشتركان فى الوجود، واللونية، تختلفان فى السوادية، والبياضية، وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فوجوب[1] أن يكون السوادية، والبياضية وراء وجودهما، وإلا يلزم مغايرة الشيء لنفسه، وذلك محال.

وقلنا: السواد، والبياض لايشتركان فى المعنى، وإنما يشتركان فى الاسم؛ والاشتراك فى الاسم لايكون له[2] تحقيق، فإن الوجود[3] المطلق، واللون المطلق الذى لاتعرض له بمعين لاتحقق له، واسم اللون لايثبت لكل واحد معنى هو بعينه ثابت فى سائرها، بل اسم اللون عام حظ كل واحد من هذا الاسم خاصيته لامعنى لكون السواد لونا سوى كونه سوادا، ولالكون البياض لونا غير كونه بياضا.

ثم نقول:[4] ماهية السواد مع ماهية البياض لما اشتركتا فى الثبوت، والتقرر وجب

---

[1] ل: فوجب.

[2] ف؛ ف ي — له.

[3] ف؛ ف ي: الموجود.

[4] ف؛ ف ي: يقول.

أن يكون الاختلاف بينهما بماهية اخرى، فلزم التسلسل.

وإن قلتم بأن الماهيتين اشتركتا فى الثبوت، والتقرر، واختلفتا بذاتيهما فلاحاجة إلى ماهية اخرى.

قلنا: ولم لايجوز أن السواد مع البياض يشتركان فى اللونية، والوجود، ويختلفان بذاتيهما، فلاحاجة إلى إثبات الماهية؟ ولامحيص لهم عن هذا الإلزام.

وحجتنا فى ذلك النص، والمعقول؛ أما النص فقوله تعالى: "خلقتك من قبل ولم تك شيئا"،[1] وقوله تعالى: "حتى إذا جاءه لم يجده شيئا"[2] نفى الشيئية عن عدم الماء، وقوله تعالى: "أولايذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا"،[3] فمن أجاز إطلاق اسم الشيئ على المعدوم [٥٣\ب] فقد خالف الله تعالى. وكذا قوله تعالى: "إن الله على كل شيئ قدير"[4] يقتضي وقوع الماهيات بالقدرة، وهذا ينفى كونها متحققة فى الأزل؛ ولايقال: هذه الآية اقتضت وقوع اسم الشيئ على المعدوم، لأنها سيقت لشمول قدرته على الممكنات، والمعدوم مقدور؛ لأن المعدوم مقدورعلى معنى القدرة على جعله شيئا بعد أن لم يكن شيئا، لاعلى معنى كونه شيئا، ثم إثبات القدرة عليه؛ لأن تشيئة الشيئ محال. وهذا كما أن الموجود مقدور إفناء، وإبقاء، وتصريفا من حال إلى حال لاإيجادا؛ لأن إيجاد الموجود محال.

وكذا لايلزم ما ورد من إطلاق اسم الشيئ على المعدوم نحو قوله تعالى: "إن

---

[1] سورة مريم، ٩\١٩ .

[2] سورة النور، ٣٩/٢٤ .

[3] سورة مريم، ٦٧\١٩ .

[4] سورة البقرة، ٢٠\٢، ١٠٦، ١٠٩، ١٤٨، ٢٥٩، ٢٨٤؛ سورة آل عمران، ١٦٥\٣؛ سورة النحل، ٧٧\١٦؛ سورة النور، ٤٥\٢٤؛ سورة العنكبوت، ٢٠\٢٩؛ سورة فاطر، ١\٣٥ .

زلزلة الساعة شيئ عظيم"[1]؛ وقوله تعالى: "ولاتقولن لشيئ إنى فاعل ذلك غدا"[2] محمول على ما وجد فى الذهن، أوفى الخارج مقيدا بزمان وجوده، ولأن ما تلونا من الآيات يفيد نفي الشيئية، والماهية؛ وما عول عليه الخصم لايفيد إلا مجرد اللفظ، وجاز [3] أن يكون هذا من قبيل تسمية الشيئ باعتبار ما يؤل إليه مجازا.

وأما المعقول فمن وجوه: أحدها أن الوجود لوكان زائدا على الماهية لزم مماثلة وجود الباري تعالى، وتقدس[4] وجود المخلوقين فى حكم الوجود، لأن الموجودات لاتتميز بوجودها، وإنما تتميز بماهياتها عندهم تعالى الله عن ذلك .

والثاني: أن المعدوم لوكان شيئا لامتنع وصف الباري تعالى وتقدس[5] بخلق شيئ، وامتنع وصفه بالقدرة على الشيئ، لأن تشيئة الشيئ محال. وزعم أكثر المعتزلة أن المعدومات أجسام، [٥٤\أ] وجواهر، وأعراض متحركة، وساكنة قبل كونها؛ ومعنى "خلقه" أظهره للحس بعد أن لم يكن ظاهرا. وهذا فاسد يضاهى قول أصحاب الكمون من الدهرية.

والثالث: أن الماهية عندهم ثابتة لاموجودة، ولامعدومة؛ وأجمع العقلاء على أن لاواسطة بين الوجود، والعدم. ثم كل ثابت موجود بحكم العقل، وليس نفي الوجود، والحكم بالثبوت أولى من نفي الثبوت، والحكم بالوجود.[6]

---

[1] سورة الحج، ١\٢٢ .

[2] سورة الكهف، ٢٣\١٨؛ ل + لأنه .

[3] ف؛ ف ي: وهذا.

[4] ل — وتقدس.

[5] ل — وتقدس.

[6] فى هامش ل: خلافا للقاضي، وإمام الحرمين، وابى هاشم، وأتباعه من المعتزلة؛ فإنهم أثبتوا واسطة بين الوجود، والعدم، وسموها بالحال، وعرفوها بأنها صفة لموجود لايوصف

والرابع: أن الماهيات لوكانت ثابتة متحققة خارج الذهن يلزم اشتراكها فى الثبوت، والتقرر، وامتيازها بخصوصياتها المعينة، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فكان ثبوتها، وتقررها زائدا على خصوصياتها، ولامعنى للثبوت، والتقرر إلاالوجود، فيلزم وجود الأشياء حال عدمها، وإنه محال.[1]

والخامس: أن المعدوم المستحيل لايكون شيئا، فكذا الجائز وجوده؛ إذ هما

لابالوجود، ولابالعدم، وإنما قيدوها بالصفة ليخرج عنها الذوات، واحتجوا بأن الوجود إما أن يكون موجودا، أو معدوما؛ أو لايكون موجودا، ولامعدوما. لاسبيل إلى الأول، لأن الوجود لوكان موجودا لكان مساويا لسائر الماهيات الموجودة فى الوجود؛ ولاشك أنه مخالف لها بوجه ما.

وما به يشارك سائر الموجودات يكون مخالفا لما به يمتاز عنها. فإذن وجود الوجود زائد عليه، فيكون للوجود وجود. والكلام فيه كالكلام فى الأول، فيلزم التسلسل. ولا سبيل إلى الثانى، لأن الوجود لوكان معدوما يلزم أن يكون الشيئ عين نقيضه لمناقضة الوجود للعدم، وإنه محال. فتعين الثالث، وهو أن الوجود لاموجود، ولامعدوم، فثبتت الواسطة بين الوجود، والعدم، وهو المطلوب.

[1] فى هامش ل: اتفق أهل الحق أن المعدوم المطلق، أي الذى لايكون فى الذهن، ولافى الخارج نفي محض ليس بشيئ، وإنما يعترضه الشيئية إذا وجد بأحد الوجودين الخارجي، أو الذهني.

وذهب المعتزلة إلى أن المعدوم المطلق إذا كان ممكنا كان ثابتا، وشيئا فى الخارج عند العدم؛ وزعموا أن الثبوت أعم من الوجود، وقالوا نعني بالثبوت كون الماهية متقررة فى كونها تلك الماهية مثلا قالوا: مرادنا بكون السواد المعدوم ثابتا حال العدم كونه سوادا حالة العدم؛ وسلموا أن الممتنع مثل اجتماع النقيضين نفي محض لاثبوت له أصلا، وسموه منفيا، وقسموا الثابت إلى الموجود، والمعدوم، والواسطة كما مر؛ والمعدوم إلى الثابت، والمنفي، وجعلوا الموجود فى مقابلة المعدوم، أي جعلوه نقيضا له، والثابت فى مقابلة المنفي.

معدومان فى الحال على التحقيق. وإنما المفارقة بينهما فى تحقق الشيئية، والوجود فى ثانى الحال، ولو كان جائز الوجود شيئا فى الحال باعتبار ما يكون فى المستقبل وجب أن يكون موجودا فى الحال باعتبار ما يكون فى المستقبل.

فإن قيل: قال الله تعالى فى وصف إبليس: "وكان من الكافرين"[1] سماه كافرا فى الماضي بكفره فى المستقبل، بل سماه كافرا قبل وجوده، إذ كلامه أزلي، فكان دليلا على أن الكافر كافر قبل وجوده كما قالت المعتزلة، فدل أن المعدوم شيئ.

قلنا: قيل فى تأويله: إنه بمعنى صار؛ وقيل: كان قوم من الجن قبله كفروا، وكان إبليس منهم؛ وقيل في علم الله تعالى[2] [٥٤\ب] أنه يصير من الكافرين، فإنه لايمكن حمل اللفظ على ما فيه تحقيق الضلال قبل وجوده، ولكن جاء القرآن على صيغة الخبر بلفظ الماضي لتحقيق الخبر تحقيقا لايتصور خلافه كتحقيق الماضي فى امتناع عوده. وعلى هذا جميع ما أخبرالله تعالى فى القرآن على هذا النظم نحو قوله تعالى: "قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها"[3] هذا الكلام أزلي، وقصة المجادلة حادثة. وعلى ذلك قصص الأنبياء عليهم السلام، وغيرهم. والله للهادي.[4]

فصل [فى أن الله ليس علة لوجود العالم]

ثم إن وجود البارى سبحانه، وتعالى لايكون علة لوجود العالم، وإلا لزمه قدمه، إذ العلة لاتسبق المعلول. وكذا لم يكن خالقا لغرض، أوباعث، أوداع على معنى قيام

---

[1] سورة البقرة، ٣٤\٢ .

[2] ل – تعالى.

[3] سورة المجادلة، ١\٥٨ .

[4] ل – والله الهادى.

حادث بذاته يحمله على الإيجاد؛ وليس معنى كونه حكيما فى فعله أن يكون نافعا لغيره، فإنه تعالى خلق من نفعه بخلقه، ومن ضره بخلقه، لأنه متصرف فى ملكه، وملكه لايسأل عما يفعل، وهم يسألون. وإنما معناه أن يكون محكما، ومتقنا لصنعه مصيبا فى فعله؛ وقد يراد بالحكمة العلم بعواقب الأمور؛ فمعنى كونه حكيما أن يكون فعله على وفق علمه، وقضائه، وقدره، ومشيئته.

ثم إنه سبحانه وتعالى لايحتاج فى خلقه إلى آلة، وأداة،[1] لأنه إنما يحتاج إليها لتتميم القدرة الناقصة، وأنه يوجد، ويوجب بسبب، وبدون سبب؛ ولاعلة لأحكام الله تعالى عند أهل الحق، وإنما يستعمل لفظ العلة فيها مجازا .

وكذا لاعلة لمخلوقه، وذلك لوجهين: أحدهما أن [١٥٥/أ] العلة إن كانت قديمة لزم قدم المخلوق، وإن كانت حادثة لافتقرت إلى علة اخرى، ولزم التسلسل.

والثانى: أن المخلوق لوكان معلول علة إما أن وجد المخلوق بإيجاد الله تعالى[2] فقط، أوبتأثير العلة فقط، أوبهما، أو لا بهما. فالأول هو الحق، والثانى باطل لأنه يوجب العجز.

والثالث: لأنه يوجب الشركة، والرابع لأنه يوجب التعطيل؛ فثبت أن مخلوق الله تعالى لايكون معلول علة، لكن الله سبحانه وتعالى أجرى سنته بأن يخلق أشياء مقرونة بأسباب جعلية سترا لجمال كمال قدرته عن أعين[3] الخلق، فظنت الدهرية أنها علل، حتى قالوا بأن تركيب الحيوان من أجزاء المأكول، ومأكولاته من التراب بطريق التعليل، والتوليد، وهذا باطل بالحس. فإنا نشاهد أن من زرع مقدارا من الحنطة، ورفع

---

[1] ف؛ ف ي: أداة.

[2] ل – تعالى.

[3] ف؛ ف ي: عين.

الف الف من من الحنطة، والتبن، ولم ينتقص[1] من من التراب، فلو كانت الحنطة من التراب وجب أن ينتقص[2] التراب. ويدل عليه قوله تعالى: "مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة"[3] أضاف الإنبات إلى الحبة مجازا؛ لأنه يضاف إلى الله تعالى عند أهل الإسلام،[4] وإلى الطبائع عند الطبائعية.[5] ثم إنبات سبع سنابل إن كان من التراب وجب أن ينتقص التراب كما ذكرنا، وإن كان من الحبة الواحدة فهو محال أيضا، لأن تجزئة الحبة الواحدة بسبعمائة كل حبة منها تساوي تلك الحبة، بل قد جاز أن يكون منها حبات أكبر من حبة البذر محال.

وكذا [٥٥\ب] شاهدنا ازدياد الحيوان بالتوالد، والتناسل، فالدهري بين أمور إما أن يقول الحيوان من أجزاء المأكول، والمأكول من أجزاء التراب، والتراب من الماء، والماء من الهواء، والهواء من النار إلى أن يتسلسل، وذلك باطل؛ وإما أن يقول بالدور بأن أجزاء الأرض صار مأكولا، والمأكول صار حيوانا، والحيوان صار ترابا، وهذا يوجب عدم ازدياد الحيوان، أوانتقاص التراب؛ والمشاهدة[6] بخلافه.

فثبت بما ذكرنا أن الله تعالى أنشأ الأشياء لاعن شيئ، وما ذكر الله[7] تعالى بعض

---

[1] ف؛ ف ي: ينقص.

[2] ف؛ ف ي: ينقص.

[3] سورة البقرة، ٢\٢٦١ .

[4] ف: السلام.

[5] الطبائعية ويسمون أيضا بالطبيعيين، والطبائعيون قوم زعموا أن أصل الوجود مبني على الطبائع الأربع من الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة؛ وذهبوا إلى أن العالم مركب منها، وهي قديمة. انظر: *التبصير في الدين* للإسفرائيني، ١٥٠؛ و *كشاف اصطلاحات الفنون* للتهانوي، ٩١١/١-٩١٢.

[6] ل: والمشاهد.

[7] ل + سبحانه و.

الأشياء فى مقدمات خلق الإنسان[1] فليس للتعليل، والتوليد، بل لبيان لطيف صنعه حيث أنشأ هذه الصورة البديعة إنسانا فى أحسن تقويم، وتعديل؛ وذكر[2] تارة أنه من ماء مهين، وتارة أنه من طين من غير وجود عين الطين، وعين النطفة، وعين الماء المهين فى صورة الإنسان[3] تنبيها منه على أنه لوكان على سبيل توليد الآخرين[4] من الأولين دون الإنشاء لظهرت آثار أصولها فى فروعها بيقين؛[5] ولقد قال سبحانه وتعالى: "وبدأ خلق الإنسان من طين"،[6] والبداية يقتضى نفي المقدمات فى خلق[7] الإنشاء، ولو كان المعدوم شيئا لكان إظهار الشيئ من شيئ لا إنشاء فى الحقيقة. وهذا أصل من أصول الدين، وعليه يبتنى أصول التوحيد، ولو كان المعدوم شيئا لكانت الأشياء قديمة، وهذا أصل مذهب الدهرية.[8] والله الهادي .

---

[1] فى هامش ل: مثل قوله تعالى: "ألم نخلقكم من ماء مهين" (سورة المرسلات، ٢٠/٧٧)، وقوله تعالى: "ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين" (سورة المؤمنون، ١٢/٢٣) وأمثاله من الآيات.

[2] ل: فذكر.

[3] فى هامش ل: اي هذه الأشياء موجودا فى صورة الانسان.

[4] ف؛ ف ي: الآخر.

[5] فى هامش ل: وهو عين الطين، وعين الماء المهين.

[6] سورة السجدة، ٣٢\٧ .

[7] ل: حق.

[8] فى هامش ل: اشارة على أن لايقال للمعدوم "شيئا" حتى لايكون قائلا بأن الله تعالى خلق الأشياء عن شيئ.

فصل فى الاستطاعة

الا ستطاعة نوعان: إحديهما سلامة الآلات،[1] وهي سابقة على الفعل بلاخلاف، وصحة التكليف [١٥٦\أ] يعتمد تلك الاستطاعة؛ إذ سلامة الآلات دالة على وجود القدرة الحقيقية عند الفعل ظاهرا، وهي المعنية بقوله تعالى: "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا"،[2] وبقوله تعالى: "فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا"،[3] وبقوله تعالى: "لو استطعنا لخرجنا معكم".[4]

والثانى حقيقة القدرة،[5] وهي المرادة بقوله تعالى: "ما كانوا يستطيعون السمع"،[6]

---

[1] فى هامش ف ى: اعلم أن الاستطاعة أي استطاعة كانت هي شرط صحة أداء الفعل؛ وتحد بأنها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن المختار. يعنى أن السنة الإلاهية جارية على أن المكلف إذا قصد اكتساب الفعل عند سلامة الأسباب، والآلات حصلت له القدرة الحقيقية. اي يخلق الله القدرة الحقيقية وقت مباشرته؛ وأما إذا لم يكن له سلامة الأسباب، والآلات فلاتحصل له القدرة الحقيقية به، هكذا جرت السنة الإلاهية؛ ولذلك كان التكليف مبنيا على سلامة الأسباب، والآلات. وفى هامش ل: والمعني من ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية، وان تكون بحالة يصح الفعل معها عادة.

[2] سورة آل عمران، ٩٧\٣ ؛ وفى هامش ف ى: إذ المراد به الزاد، والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل.

[3] سورة المجادلة، ٤\٥٨؛ وفى هامش ف ى: اي فمن لم يستطع إلى القيام بمرض، أو نحوه فإطعام ستين مسكينا، اي فعليه أن يطعم ستين مسكينا، وإنما قلنا إن المراد بسلامة الآلات الصوم، وأسبابه، لأن القدرة لايكون قبل الشروع فى الصوم فلايتحقق فيه لقوله "فمن لم يستطع" ، وإنما يصح فى ما تصور وجوده بدون فعل كالصوم، وهي الآلات، والأسباب، فلذلك كان معناه 'لم يقدر على أداء الصوم بسبب المرض، والضعف.

[4] سورة التوبة، ٤٢\٩ .

[5] فى هامش ف ى: وهي لايمكن تبين حده بمعنى يشار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل، وهو

اذ الذم إنما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب، والآلات. لأن انتفاء حقيقة القدرة حينئذ يكون بتضيعهم،[3] ويقوله تعالى: " إنك لن تستطيع معي صبرا"،[4] إذ لوكان المراد بها سلامة الأسباب لما عاتب موسى عليه السلام[5] على ترك الصبر.

والاستطاعة الثانية عرض تحدث عندنا مقارنة للفعل.[6] وقالت المعتزلة،

عرض يخلقه الله تعالى فى الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية؛ وفى هامش ل: التى تهيأ بها الفعل، وهي عرض يحدثها الله تعالى فى الحيوان بفعله الاختيارية مقارنا لفعله.

[1] ل + وما كانوا يبصرون.

[2] سورة هود، ٢٠\١١ ؛ فى هامش ل: المراد منه نفي حقيقة القدرة لانفي الأسباب، والآلات؛ لأنها كانت ثابتة، وإنما المنفي عنهم كان حقيقة القدرة التى بها يتعلق الفعل. بحقيقة أن ذكر ذلك على جهة الذم لهم، والذم إنما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب، وصحة الآلات؛ لأن انتفاء تلك الاستطاعة لم تكن بتضييعه، بل هو فى ذلك مجبور؛ وأما انتفاء حقيقة القدرة يوجب ذمهم لأن انعدامها مع سلامة الأسباب، وصحة الآلات كان بتضييعه إياها لاشتغاله بضد ما أمر به.

[3] ف؛ ف ى: بتصييهم؛ فى هامش ل: لابفوات سلامة الآلات، لأنه مجبور فى ذلك، فيكون معذورا.

[4] سورة الكهف، ٦٧\١٨ .

[5] ل – السلام.

[6] فى هامش ف ى: يحققه: إنا نجد إنسانا سليم الجوارح، اي ليس بأشل، ولاأجرح ليس بذى آفة، اي ليس بمريض، وهو قادر على حمل خمسين رطلا، اي حمل خمس وعشرين منا، ثم وجدناه فى حالة اخرى قادرا على حمل مائة رطل، اي حمل خمسين منا من غير زيادة فى أجزاء أعضاءه ، اي من حيث الطول، والسمن تعلم بهذا أن التفاوت بينهما إنما كان من غير تفاوت القوة، والقوة عرض وراء أعضاء ذى القوة.

والضرارية،[1] وكثير من الكرامية: هي سابقة على الفعل؛ وشبهتهم في ذلك قوله تعالى: "خذوا ما آتيناكم بقوة"؛[2] "يا يحي خذ الكتاب بقوة"؛[3] والأخذ بالقوة إنما يتحقق إذا تقدمت على الأخذ كالأخذ باليد.[4]

والمعقول لهم أن العبد مكلف بالفعل قبل الفعل، فلو لم تكن القدرة سابقة على الفعل لكان مكلفا بما ليس في وسعه، وقد تبرأ الله تعالى عنه بنص كتابه؛[5] ولأن تكليف ما ليس في الوسع خارج عن الحكمة كتكليف المقعد بالمشي، والأعمى بالنظر؛ ولأن الكافر مأمور بالإيمان، فلو ثبت به القدرة على الإيمان ثبت ما قلنا، وإن لم يثبت كان معذورا، ولم يكن تعذيبه عدلا، وحكمة.[6]

وحجتنا في ذلك النص، والعقل، أما النص فقوله تعالى: "إنك لن تستطيع معي

---

[1] الضرارية أصحاب ضرار بن عمر الذى قال: إن الباري تعالى عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل، ولا عاجز؛ وأن له ماهية لايعلمها إلا هو، وأن أفعال العباد مخلوقة به تعالى حقيقة، والعبد مكتسبها حقيقة، وأنه لايجب على العبد قبل السمع بعقله شيئ، ولايجب على الله تعالى شيئ بحكم العقل، وأن الإمامة تصلح في غير قريش. انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ١٦٦؛ ٢٨١-٢٨٢، ٣٠٥-٣٠٦، ٣١٧-٣١٨، ٣٣٩-٣٤٠، ٣٥٩-٣٦٠، ٤٠٧-٤٠٨، ٥١٥، ٥٩٤؛ و *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ١٢٩-١٣٠؛ و *الملل والنحل* للشهرستاني، ٩٠/١-٩١.

[2] سورة البقرة، ٢\٦٣،٩٣ .

[3] سورة مريم، ١٩\١٢ .

[4] في هامش ف ى: اي الأخذ باليد إنما يتحقق إذا كان له يد أولا؛ وفي هامش ل: إنما يتحقق بحصول اليد سابقا على الأخذ لامقارنا.

[5] في هامش ل: وهو قوله: "لايكلف الله نفسا إلا وسعها" (سورة البقرة، ٢٨٦/٢).

[6] في هامش ل: ولاعذر في الشاهد لمن يخاطب بترك الفعل أبلغ من ان يقول لم أقدر عليه، وإذا كان معذورا لم يكن تعذيبه على الكفر عدلا، وحكمة.

صبرا"، [٥٦\ب] ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يقل ذلك، ولم يستثن موسى عليه السلام فى قوله: "إن شاء الله صابرا"؛[1] لأن الاستثناء لما لم يكن لا لما كان.

وأما المعقول فمن وجوه: أحدها أن القدرة لوكانت سابقة على الفعل يلزم استغناء العبد عن الرب، وذلك محال.[2]

والثانى: أنا أمرنا بسؤال المعونة على العبادة من الله تعالى، فلو كانت المعونة قبل الفعل لكان الأمر بسؤال المعونة لغوا.

والثالث: أن القدرة الحادثة عرض، والعرض يستحيل بقاؤه؛[3] فلو كانت سابقة على الفعل لانعدمت حال وجود الفعل، فيستحيل الفعل بدون القدرة.[4]

ودليل استحالة بقاء الأعراض وجوه: أحدها أن العرض لوكان باقيا لكان بقاؤه غير بقاء الجوهر، إذ يستحيل باقيان ببقاء واحد؛ ولو كان بقاءه غير بقاء الجوهر لجاز بقاء العرض مع فناء محله.

فإن قيل: لم لايجوز أن يكون ببقاء محله؟

قلنا: لوجهين أحدهما أنه لوجاز أن يكون العرض باقيا ببقاء محله لجاز أن تكون القدرة مثلا حية عالمة قادرة متحركة بقيام هذه الصفات بمحلها.

والثانى: أن العرض لوكان باقيا ببقاء محله يلزم استحالة فناء العرض مع بقاء محله، ولايستحيل ذلك؛ ولايقال 'العرض ممكن لذاته، فلو استحال بقائه لصار

---

[1] سورة الكهف، ٦٩\١٨ .

[2] فى هامش ف ى؛ ل: اي وقت الفعل، والقول باستغناء العبد عن الرب فى زمن ما محال.

[3] فى هامش ل: الشيئ إذا كان معدوما، ثم صار موجودا، فوجوده فى الزمان الأول هو الحدوث، ثم وجوده فى الزمان الذى بعده هو البقاء.

[4] فى هامش ل. فيكون الفعل واقعا ممن لاقدرة له، فلوصح الفعل ممن لاقدرة له لصح من العاجز، وإنه محال.

الممكن لذاته ممتنعا لذاته، وإنه محال[4]؛ لأنا لانسلم بأنه يصير ممتنعا لذاته، بل لغيره، وهو وجوده فى الزمان الأول، حتى لوفرض عدمه فى الزمان الأول جاز فرض وجوده فى الزمان الثانى.[1]

والثانى: أن البقاء فى الباقي معنى زائد على الذات بدليل وجود الذات فى أول أحوال [١٥٧أ] وجوده، وعدم البقاء فى تلك الحالة؛ ولهذا لم يعد قول القائل 'وجود'؛[2] ولم يبق مناقضا كقوله[3] و'لم يوجد'؛ فلوكان العرض باقيا إما أن كان باقيا بلابقاء وهو محال،[4] لأن الباقي مشتق من البقاء، فلوجاز وجود الباقى بلابقاء لجاز وجود الأسود بلاسواد، والمتحرك بلاحركة؛ ولو كان باقيا بالبقاء يلزم قيام العرض بالعرض، وقد اتفق المتكلمون بامتناعه[5] سوى معمر من المعتزلة.[6]

---

[1] فى هامش ل: فإنه يوصف بالوجود، ولايوصف بالبقاء، فلوكان بقاء الجوهر نفس وجوده لما انفك وجوده عن البقاء فى الزمان الأول، وصح اتصافه بالبقاء فى تلك الحالة.

يحققه: إن البقاء لولم يكن معنى وراء الباقى لكان بقاءه لذاته لا لمعنى فيه، فيكون ذاته علة بقائه؛ ولوكان كذلك لاينفك وجوده عن الاتصاف بالبقاء، ومع ذلك لايوصف بالبقاء فى أول أحوال وجوده مع قيام العلة الموجبة للبقاء، وهي الذات عندكم، ولوجاز ذلك لجاز ان لايوصف الذات بكونها أسود مع قيام السواد بها وإنه محال.

[2] ل: وجد.

[3] ل + وجد.

[4] فى هامش ل: ولأنه إذا وجد الجوهر ثم انعدم فى الزمان الثانى من وقت وجوده صح ان يقال 'وجد ولم يبق'، ولوكان البقاء، والوجود واحدا لكانا مترادفين؛ فيصير قوله 'وجد، ولم يبق' كقوله 'وجد، ولم يوجد'، فيصير متناقضا، ولما لم يعد متناقضا علم أن البقاء معنى وراء الوجود.

[5] ل: على امتناعه.

[6] فى هامش ل: ولو قيل لوكان العرض باقيا لوجب قيام البقاء به، وإذا استحال قيام البقاء

والثالث: لوصح بقاء العرض لصح لنفسه لا لمعنى، لاستحالة قيام المعنى فى العرض، ولوكان كذلك لكان وجوده بعد حدوثه واجبا ما لم يحدث له ضد ينافيه؛ وما وجب وجوده إلى أن ينفيه ضده لم يجز أن يحدث له ضد كالقديم.[1]

فإن قيل: إنما استحال عدم القديم لاستحالة أن يكون له ضد.

قلنا: إنما استحال أن يكون له ضد لوجوب بقائه إلى أن ينفيه ضده،[2] ولايقال بأن بقاء السواد، والبياض محسوس مشاهد، لأنا لانسلم ذلك.[3] وبم تنكر أن تكون الألوان فى تجددها كالماء المصبوب، والنار المشتعل يظنه الناظر شيئا واحدا، وهو أشياء متواصلة؟ وإذا ثبت أن الاستطاعة ليست بباقية، فلوتقدمت على الفعل لانعدمت وقت الفعل، فصار حصول الفعل فى حال وجود القدرة مستحيلا، وفى حال انعدامها واجبا، وهذا محال؛ ولأن الفعل إن صح وجوده زمان وجود القدرة ثبت المدعى، وهو مقارنة الفعل للقدرة، وإن لم يصح الفعل معها فى الزمان الأول فلم صارالفعل معها واجب الوجود فى الزمان الثانى، وهي عين ماكان فى الزمان الأول؟ نحققه: أن مايستحيل [

بذاته استحال قيام البقاء به، إذ ما لاقيام له بذاته يستحيل قيام غيره به لكان أصوب.

[1] فى هامش ل: اتفق اهل السنة على استحالة بقاء جميع الأعراض، وساعدهم على ذلك الكعبي، وأحمد الشطوي، وأبوحفص القمري من جملة المعتزلة؛ وزعم ابوالهذيل، والجبائي، وابنه، وضرار بن عمرو، والنجار أن بعض الأعراض باقية، وبعضها غير باقية؛ إلا أن فيما بينهم اختلاف فى تعيين الباقي، ولافائدة فى ذكرها، إذ لاطائل تحتها.

وقال النظام: العرض مستحيل بقاؤه، ولكن لاعرض عنده إلا الحركة؛ فأما الألوان، والطعوم، والروائح، وما سواها كلها أجسام جائزة البقاء.

وزعمت الكرامية أن الأعراض كلها جائزة البقاء بقول الله إياها 'ابق'، وإنما تفنى إذقال لها 'إفن'؛ وكذلك قولهم فى بقاء الأجسام، وفنائها، والصحيح ما ذهبت إليه السنة.

[2] فى هامش ل: لأن واجب الوجود قديم لاأول لها، فلم يجز ان يحدث له ضد.

[3] فى هامش ل: بل يتجدد بتجدد الزمان.

١٥٧\ب] معه الفعل عجز لاقدرة، ولووجب به الفعل فى الزمان الثانى لجاز أن يستحيل الفعل مع العجزفى زمان، ثم يجب معه الفعل فى زمان آخر، وهذا محال.

فإن قيل: القدرة موجودة وقت الفعل على قول من يقول بتجدد المثل.

قلنا: القدرة التى تحدث مقارنة للفعل إن كانت قدرة هذا الفعل المفترن ثبت المدعى، وإن كانت قدرة فعل آخر يتعقبها كان كل فعل وجد[1] بلاقدرته. أما الآية فمحمولة على الاستطاعة الأولى، على أن الآية دليلنا، لأن الأخذ بالقوة يعتمد وجود القوة وقت الأخذ لا قبله كالأخذ باليد.

فأما قوله 'الكافر معذور ان لم يكن[2] قدرة الإيمان'، قلنا: هذا الإشكال لايرد على قول من قال 'الاستطاعة تصلح للضدين'، وهو قول أبى حنيفة.[3] وجواب من قال بأنها لاتصلح للضدين 'أن انعدام قدرة الإيمان كان بتضييعه القدرة، وممنوع القدرة معذور، فأما مضيع القدرة لايكون معذورا'. فأصحابنا رحمهم الله اشترطوا لصحة التكليف الاستطاعة الاولى دون الثانية؛ والأشعرية لايشترطونها لصحة تكليف ما لايطاق عندهم؛ والمعتزلة ألحقت حقيقة القدرة بقدرة سلامة الأسباب، والآلات فى اشتراط التقدم؛ وألحقت الجبرية سلامة الأسباب بحقيقة القدرة فى عدم الاشتراط.

وكثير من أصحابنا يقولون: إن قدرة البارى عز وعلا[4] قدرة الاختراع ، وتلك القدرة تؤثر فى الوجود، والعدم جميعا؛ وذلك يوجب سبق القدرة ليصح تأثيرها فى العدم. فأما القدرة المحدثة [١٥٨\أ] غير صالحة للاختراع، فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور، بل من شرطها وجود المخترع ليتعلق بها، فيكون كسبا له؛ وعن هذا

---

[1] ل + وجد.

[2] ل + له.

[3] ل + رضي الله عنه انظر: *الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة* لبياضي زاده، ٦١.

[4] ل: سبحانه وتعالى.

قيل: إن مسألة الاستطاعة فرع مسألة خلق الأفعال، ولايقال تعلق القدرة بالموجود محال، لأن القدرة يحتاج إليها ليفعل بها، فإذا[1] وجد الفعل استغني عنها. لأنا نقول: تعلق القدرة بموجود وقع الفراغ عنه محال كما ذكرتم، غير أن الأعراض ليست لها حالة الفراغ، إذ هي الحالة الثانية من حال الوجود، وهي لاتبقى فى تلك الحالة. فأما تعلقها بموجود لم يقع الفراغ عنه فلانسلم.

الكلام فى خلق أفعال العباد

اختلف الناس فى الأفعال الاختيارية للخلق، فزعمت الجبرية رئيسهم جهم بن صفوان الترمذي أن التدبير فى أفعال الخلق كلها لله تعالى، وهي كلها اضطرارية كحركات المرتعش، وحركات النابضة؛ وإضافتها إلى الخلق مجاز، وهي على حسب مايضاف الشيئ إلى محله دون مايضاف إلى محصله. فقولنا 'ضرب زيد'، و'ذهب عمرو' بمنزلة قولنا 'طال الغلام'، و'ابيض الشعر'، و'شاخ عبدالله'. وزعم إمام الحرمين[2] أن الله تعالى يوجد للعبد القدرة، والإرادة، ثم هما توجبان وجود المقدور، وهو قول الفلاسفة، وأبي الحسين البصري. وعن أبي إسحق الإسفرائيني أن المؤثر فى فعل العبد قدرة الله تعالى، وقدرة العبد.[3] وقال أبو الحسن الأشعري: إن الله تعالى خلق

---

[1] ل: وإذا.

[2] ابو المعالى الجويني عبد الملك بن عبد الله أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ولد فى جوين سنة ١٠٢٨/٤١٩، ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة، فأفتى، ودرس جامعا طرف المذاهب، ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية فيها؛ وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. من مصنفاته الكثيرة *العقيدة النظامية*، و *البرهان*، و *الشامل*، و *الإرشاد*، و *الورقات*؛ توفي بنيسابور سنة ١٠٨٥/٤٧٨. انظر: *الأعلام* للزركلي، ٣٠٦/٤.

[3] فى هامش ل: اي المؤثر فى وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى، وقدرة العبد، فإنه نقل

فعل العبد، وقدرته متعلقة بذلك الفعل، ولاتأثير لتلك القدرة [١٥٨\ب] البتة فى ذلك الفعل.[1] وقال القاضي أبو بكر الباقلاني:[2] فعل العبد من حيث أنه حركة، أوسكون واقع بقدرة الله تعالى، ومن حيث أنه طاعة، أومعصية واقع بقدرة العبد. وزعم جمهور المعتزلة أن الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها تتعلق لها بخلق الله، واختلفوا فيما بينهم أن الله تعالى هل يقدر على أفعال العباد، قال أبو علي، وأبو هاشم: لايقدر؛ وقال أبوالهذيل، وأبوالحسين: يقدر، وهو القياس على أصلهم، لأنه قادر لذاته، فيجب أن يكون قادرا على كل مقدور.[3]

عنه أنه قال: قدرة العبد تؤثر بمعين، اي تؤثر بمعاونة قدرة الله تعالى.

[1] فى هامش ل: اي لاتأثير لقدرة العبد فى الفعل، ولافى صفة من صفات الفعل، بل الله تعالى يخلق الفعل، ويخلق قدرة متعلقة بتلك الفعل، ولاتأثير لتلك القدرة البتة فى ذلك الفعل. انظر لرأي الأشعري: *اللمع* للأشعري، ٥٤-٦٩.

[2] هو محمد بن الطيب ابو بكر الباقلاني قاض من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة فى مذهب الأشاعرة، ولد فى البصرة سنة ٩٥٠/٣٣٨، وسكن بغداد، فتوفي فيها سنة ١٠١٣/٤٠٣. كان رحمه الله جيد الاستنباط، سريع الجواب؛ وجهه عضد الدولة سفيرا إلى ملك الروم. من كتبه *إعجاز القرآن*، و *الإنصاف*، وغير ذلك. انظر: *تاريخ بغداد* للخطيب البغدادي، ٣٧٩/٥-٣٨٣؛ و *تبيين كذب المفتري* لابن عساكر، ٢١٧-٢٢٠؛ و *ترتيب المدارك* للقاضي عياض، ٥٦٨/٢-٦٠١؛ و *الأعلام* للزركلي، ٤٦/٧.

[3] فى هامش ل: فإنهم زعموا أن الحيوانات موجبة لأفعالها تارة بالمباشرة، وتارة بالتوليد. منهم من زعم أنّ الباري تعالى قادر على عين ما يوجده العبد، ويجوز وجود مقدور واحد بين قادرين، فهذا مذهب ابى الحسين البصري؛ ومنهم من زعم أن الباري يستحيل ان يكون قادرا على عين مقدور العبد، ولكنه تعالى قادر على مثل مقدور العبد، وهو مذهب ابى على، وابى هاشم؛ ومنهم من زعم أن فى مقدور العبد ما لايكون الله تعالى قادرا على مثله، ولاعلى جنسه، وهذا مذهب النظام، فإنه زعم أن الله غير قادر على الجهل، والكذب، والظلم اصلا؛ ومذهب البلخي أيضا فإنه زعم أن الله تعالى لايقدر على ان يخلق فينا علما

وإنما تفرع هذان المذهبان أعني مذهبي الاعتزال، والجبر من اتفاق الفريقين على مقدمة، وهي أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال، غير أن المعتزلة نظرت إلى الدلائل الموجبة لكون العباد فاعلين، فأخرجوا أفعالهم عن قدرة الله؛ والجبرية نظرت إلى الدلائل الموجبة دخول هذه الأفعال تحت قدرة الله؛[1] فأخرجوا أفعالهم عن قدرتهم.

وقال أهل السنة: للخلق أفعال بها صاروا عصاة مطيعين، وجعلوها مخلوقة لله تعالى، والحق سبحانه وتعالى متفرد بخلق المخلوقات لاخالق سواه، ولامبدع غيره.

ومذهب الجبر باطل لاحاجة إلى بيانه. أما الكلام مع المعتزلة فهم يتمسكون بقوله تعالى: "فتبارك الله أحسن الخالقين"[2] فيه دلالة كون غيره خالقا، ويتعلقون أيضا بالامر، والنهي، والوعد، والوعيد، ويقولون: لوكان الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد[3] لصار هو المأمورالمنهي المثاب المعاقب المطيع العاصي. وكذا قالوا: الفعل إن لم يكن بخلق العبد، فإن كان [١٥٩\أ] كله بخلق الله وجب أن يكون المدح، والذم عائدين إليه، وإن كان مشتركا بينه، وبين العبد، وحينئذ يجب أن يكون المدح، والذم مشتركا، وكلنا فيه إثبات الشركة لله تعالى، وذلك كله كفر. وكذا قالوا: لوأراد الله تعالى إيجاد فعل العبد، فإن كان العبد قادرا على امتناعه يلزم عجز البارى، وإن لم يكن قادرا يلزم اضطرارالعبد؛ وكذا لو أراد العبد تحصيل فعل إن لم يكن لله تعالى قدرة الامتناع يلزم اضطراره فيما يفعله العبد، أوكان له قدرة الامتناع، وحينئذ يلزم اضطرار العبد، إذ ليس له قدرة المنع إذا أوجده الله، ولاقدرة استجلابه عند قصده إذا امتنع الله عن ذلك،

ضروريا بما علمناه بالاكتساب.

[1] ل + تعالى.

[2] سورة المؤمنون، ٢٣\١٤ .

[3] ل + أيضا.

ولأن من فعل العباد ما هو قبيح، واكتساب القبيح قبيح، فإيجاده أولى .

ولنا النص، والمعقول أما النص فقوله تعالى: "الله خالق كل شيئ"[1] وأفعال العباد أشياء، فيكون خالقا لها، ولايقال هذا عام خص منه ذات الله، وصفاته، فكذا المتنازع فيه بالقياس. على أن العام المخصوص لم يكن حجة فى هذا الباب، لأنا نقول: الله تعالى وإن كان شيئا لكن عند ذكرالأشياء لم يفهم دخوله فيه كما لايفهم دخوله تحت لفظ الوكلاء، والعلماء، ثم خروجه عن لفظ الوكلاء، والعلماء[2] لم يكن تخصيصا لهذين اللفظين، فكذا هذا.

ولأن اسم 'الشيئ' ليس باسم جنس[3] يدخل تحته القديم، والحادث، فيختلفان نوعا، ويتحدان جنسا، لأنه تعالى[4] عن المجانسة، بل هو مشترك بين القديم، والحادث، ومن خاصية المشترك[5] إذا تعين البعض مرادا يخرج ما وراءه [٥٩\ب] عن الخطاب لا بطريق التخصيص،[6] بل لأنه لا عموم له. ولئن سلمنا خصوص ذات الباري لكن

---

1 سورة الأنعام، ١٠٢\٦؛ سورة الرعد، ١٦\١٣ .

2 ل: العلماء، والوكلاء.

3 فى هامش ل: 'ليس باسم جنس' يعم الأفراد المعينة الحدود ليكون خروج البعض منه بطريق الخصوص كاسم الرجل مثلا اسم جنس؛ فإن كل رجل يوافق غيره من الرجال فى حد الرجولية، فيشاركه فى تناول اسم الجنس، فإذا قال كل رجل يتناول الجميع، فخروج البعض منه لايكون إلا بطريق الخصوص لدخوله من حيث الظاهر، بخلاف المشترك.

4 ل: يتعالى.

5 ل + انه.

6 فى هامش ل: بعد تناول اللفظ إياه، فكذا لفظة الشيئ وإن كانت عبارة عن الوجود، ولكن إذا اريد به القديم لايكون المحدث معه مرادا، وإذا اريد به المحدث لايكون القديم مرادا، وبه تبين أن اسم الشيئ لايجوز ان يكون اسم جنس، لأنه لوكان اسم جنس لكان القديم نوعا منه، والمحدث نوعا آخر، فيختلفان نوعا، ويتفقان جنسا تعالى الله عن ذلك

خصوصه لمعنى يفارق المتنازع فيه.

بيانه: إن الآية خرجت مخرج التمدح، فلوخص الباري إنما خص تحقيقا للتمدح، وفى خصوص أفعال الخلق زوال التمدح، لأنه حينئذ يصير تقدير الآية 'الله خالق كل شيئ هو فعله، أوخالق كل شيئ ليس بفعل لغيره'؛ وفى هذا يساويه عندهم كل ما دب، ودرج، فقياس تخصيص ما فى تخصيصه زوال التمدح على تخصيص ما فى تخصيصه تحقيق التمدح قياس باطل، لأنه جمع فى موضع الفرق.

وكذا قوله تعالى: "أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه"،[1] وقوله تعالى: "هل من خالق غير الله"،[2] وقوله تعالى: "أفرأيتم ما تدعون من دون الله أرونى ما ذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك فى السموات"[3] فيها إشارة إلى أن صفة القدرة للخلق مختصة بالبارى، وأن الخالقية من أخص أسمائه.

وكذا قوله تعالى: "والله خلقكم وما تعملون"،[4] فكلمة 'ما' إذا اتصلت بالفعل صار عبارة عن المصدر، تقول[5] 'اعجبنى ما صنعت' أي صنعك.

فإن قيل: إنما يستقيم هذا التمسك أن لو كان 'ما' مصدرية هنا، وسياق الآية وهو قوله "أتعبدون ما تنحتون" يدل على أنها ليست للمصدر، لأنهم كانوا يعبدون المنحوت لا النحت، ولايجاب أن النحت، والمنحوت عندهم واحد كما فى التكوين، والمكون، لأن ذلك فى فعل الله دون أفعال العباد.

المجانسة بينه، وبين خلقه.

[1] سورة الرعد، ١٦\١٣ .

[2] سورة فاطر، ٣\٣٥ .

[3] سورة الأحقاف، ٤\٤٦ .

[4] سورة الصافات، ٩٦\٣٧ .

[5] ف؛ ف ي: يقول.

قلنا: 'ما' إن كانت مصدرية هنا ثبت المدعى، وإن لم يكن للمصدر فكذلك، لأن النص [١٦٠\أ] يفيد كون المنحوت مخلوق الله تعالى،[1] فيكون آثار أفعال العباد مخلوق الله تعالى،[2] وهذا مختلف فيه؛ أو نقول:[3] إنما يعبدون نحتهم فى الحقيقة، لأنهم ماعبدوا الأصنام، وما رأوها مستحقة للعبادة إلا بعد النحت، فكانوا عابدين لنحتهم دون منحوتهم. على أن المنحوت إنما يصير مخلوقا له أن لوكان النحت مخلوقا، إذ لولم يكن النحت مخلوقا له لم يكن المنحوت مخلوقا ، بل النحت لا غير.

وكذا قوله عليه السلام:[4] "إن الله تعالى خلق كل صانع، وصنعته".[5]

وأما المعقول فمن وجوه: أحدها أن فعل العبد محدث،[6] فلايترجح الوجود على العدم إلا بمخصص[7] هو واجب الوجود، وهو إيجاد الله. والخصم يساعدنا فى إلزام هذا التعليل على الدهرية فى إنكار نسبة وجود الأعيان إلى الله تعالى،[8] فيلزمه فى إنكار[9] نسبة وجود الأفعال إلى الله تعالى،[10] إذ العلة فى وجوب نسبة الأعيان إلى الله هو

---

[1] ل – تعالى.

[2] ل – تعالى.

[3] ف؛ ف ي: اويقول.

[4] ل: صلى الله عليه وسلم.

[5] لم أجده فى المراجع.

[6] فى هامش ل: والحادث وجوده، وعدمه سواء عند عدم ما يخصص احدهما.

[7] فى هامش ل: لأن ذلك المخصص لوكان ممكن الوجود فحينئذ يكون وجوده، وعدمه سواء إلا إذا وجد مخصص آخر يرجح وجوده على عدمه، فيتسلسل، وهو باطل.

[8] ل – تعالى.

[9] ل: إنكاره.

[10] فى هامش ل: اي يقولون إن الأعيان موجودة لذاتها، وليست مخلوقة لله تعالى.

الحدوث، وذلك مشترك، فيلزم الاشتراك في الحكم.[1]

والثانى: أن علة المقدورية هي الإمكان، لأن ماعداه إما الوجوب، أوالامتناع، وهما يحيلان المقدورية، والإمكان وصف مشترك بين الممكنات، فيكون الكل مشتركا فى صحة مقدورية الله تعالى،[2] فلواختصت بالبعض دون البعض لافتقر إلى تخصيص مخصص، وفيه قول بحدوث القدرة القديمة، لأنها شاملة لكل ممكن، فلوقدر اختصاصها ببعض الممكنات لدل ذلك على حدوثها، إذ لايختص بالبعض إلا بمخصص، [١٦٠\ب] وفيه أيضا جمع بين الإمكان، والاستحالة فى شيئ واحد، إذ المستحيل ما يمتنع وقوعه، وما يؤدى إلى المحال محال؛ فإذن لايوجد شيئ من الممكنات إلا بقدرة الله تعالى.[3]

والثالث: أن قدرة الله تعالى لوكانت منتفية عن بعض المقدورات لكانت القدرة من صفات الفعل، إذ ما ينفى، ويثبت، ويخص، ولايعم فهو من صفات الفعل عندهم؛ فلايكون موصوفا به فى الأزل، وهذا هدم قواعدهم، وإثبات التناقض.

والرابع: أن العبد لوكان موجدا لفعل نفسه فلايخلو إما ان[4] أوجده بلاإيجاد، أوبإيجاد هو نفس الفعل، أوبإيجاد هو غير ذلك الفعل. لاجائز أن يكون موجدا بلاإيجاد، لأنه لوجاز وجود الموجد بلاإيجاد لجاز وجود العالم بلاإيجاد من الله تعالى،

---

[1] فى هامش ل: اي إيجاد الله تعالى كونها حادثة جائزة الوجود، والأعراض يشارك الأعيان فى هذه العلة، فيساويها فى الحكم، فمن فرق بينهما مع استوائهما فى العلة فقد حاد عن سواء السبيل.

[2] ل – تعالى.

[3] فى هامش ل: لأن أفعال العباد ممكنة، فلولم تكن مقدورة لله تعالى يكون ممتنعة، فيكون جمعا بين الإمكان، والاستحالة، وهو محال.

[4] ل – أن.

فلم يكن وجود الموجود دليل إيجاد الله[1] ولاجائز أن يكون الفعل بإيجاد هو نفس الفعل، لأنه حينئذ يصير الموجود الحادث بنفسه موجودا، ولوجاز وجود حادث بنفسه لجاز وجود العالم الحادث بنفسه، فيلزم تعطيل الصانع؛ ولاجائز أن يكون موجودا بإيجاد هو غير الفعل، لأنه يلزم التسلسل، فيثبت أنه موجود بإيجاد القديم؛ وهو المدعى.

والخامس: أن من شرط الخالقية العلم بالمخلوق؛ وذلك لوجهين: أحدهما أن الله تعالى قال: "ألايعلم من خلق وهو اللطيف الخبير"[2]، ولو لم يكن العلم لازما للخالقية، أوشرطا لها لما استقام هذا الكلام. ألاترى أنه لايصح أن يقال 'ألا أعلم [١٦١\أ] الفقه، وأنا حجازي، أوبغدادي، أوعربي، أوعجمي'؛ لكن يصح أن يقال 'ألاأعلم الفقه وأنا اشتغلت بتحصيله مدة كذا'. والثاني: أن العلم لولم يكن من لوازم الخالقية لبطلت دلالة إتقان المصنوعات، وإحكام الموجودات على علم خالقها. والخصم يساعدنا في أنه دليل على عالمية الذات، وإذا ثبت أن العلم شرط للخالقية، ولا علم للعبد بكيفية الاختراع، والإخراج من العدم إلى الوجود، ولا يعدد[3] مايقطع بفعله من أجزاء الهواء، والمكان، ولا بقدر[4] مايشغله من الزمان، ولا بحسن الفعل، وقبحه. فإن الكافر يعتقد[5] الكفر حسنا، وإنه قبيح؛ بل المجنون، والسكران، والنائم يفعلون، ولايعلمون الفعل، فينتفي خالقية العبد لانتفاء شرطها.

والسادس: أن كل ممكن يفتقر في وجوده إلى مؤثر واجب الوجود لذاته، لأن

---

[1] ل + تعالى.

[2] سورة الملك، ١١\٦٧ .

[3] ف؛ ف ي: يعلم.

[4] ف؛ ف ي: يقدر.

[5] ف؛ ف ي: يعاقد.

الإمكان هو المحوج إلى المؤثر، وأنه صفة واحدة فى جميع الممكنات، فلوكان شيئ من الممكنات مؤثرا[1] فى وجود آخر لزم أن يكون الشيئ الواحد مؤثرا، ومتأثرا فاعلا، وقابلا بصفة واحدة، وهو محال. ألاترى أن واجب الوجود لما كان مؤثرا لايجوز أن يكون متأثرا؟ فكذا الممكن لما كان من خاصيته قبول التأثير لايجوز أن يكون مؤثرا.

والسابع: أن ثبوت قدرة الإيجاد للعباد يؤدى إلى إبطال دلالة التمانع. وبيانه إن الله تعالى لوأراد تسكين يد عبد إذا أراد العبد تحريكها إما أن يوجد الحركة، والسكون معا، أوكلاهما لايوجدان، وكلا [٦١\ب] الامرين محال. ولايقال: إن مقدور الله تعالى[2] يترجح لأن قدرته أقوى، لأن تعلق القدرة بحركة واحدة لايفضل تعلق قدرة أخرى بها، إذا كانتا قدرتي الاختراع، والاختراع يتساوى، فليس فيه أشد، وأضعف حتى يكون فيه ترجيح. وحينئذ تعلق ثبوت قدرة الله تعالى[3] على مقدوره بامتناع العبد عن تحصيل مقدوره، والعبد فيه مختار إن شاء الله[4] امتنع، وإن شاء لم يمتنع، فصار العبد قادرا على إزالة قدرة الرب، وإزالة القدرة تعجيز، أومنع على اختلاف المذهبين؛ ولوجاز أن يكون البارى تعالى عاجزا، أوممنوع القدرة بتعجيز العبد، ومنعه لجاز أن يكون للعالم صانعان، أوأكثر وإن كان البعض[5] يمنع، أويعجز البعض، فلايلزمنا[6] بإثبات قدرة الكسب للعبد ذلك، لأن كسبه مقدور الله، والله تعالى هو الموجد له، فلايكون فى اشتغاله إزالة قدرة الله عن مقدوره.

---

[1] ف؛ ف ي ـ مؤثرا.

[2] ل – تعالى.

[3] ل – تعالى.

[4] ل – الله.

[5] ف؛ ف ي ـ البعض.

[6] ل : ولايلزمنا.

وذكر في *تبصرة الأدلة* أن أبا هاشم من المعتزلة زعم أن لادلالة في العقل على وحدانية الصانع، وإنما عرفناه بالسمع؛[1] وفيه تخطئة الله تعالى في امره رسوله بالاحتجاج ، وتعليمه إياه بالاستدلال بعجز الأصنام على عدم إلهيتهن في كثير من آي القرآن نحو قوله تعالى: "قل أرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره"،[2] وقوله: "قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به"،[3] وقوله: "وإن يمسسك الله بضر فلاكاشف له إلا [١٦٢\أ] هو"؛[4] وهذا استدلال عقلي، فمن قال: لادلالة في العقل على وحدانية الصانع،[5] ولا في ثبوت العجز دلالة بطلان الألوهية فقد نسب إلى الله تعالى الخطأ في هذا التعليم، وفيه نسبة الجهل، أوالسفه إليه على اعتباري العلم بفساد هذا الاستدلال، وعدمه؛ ومن جاز عليه الجهل، أوالسفه جاز عليه الكذب،[6] وتأييد الكاذب بإقامة المعجزة على يد المتنبي، فلم تبق المعجزة دليلا على الرسالة، فلم يثبت الرسالة، فيبطل السمع أيضا؛ فأدى قوله إلى أن لادلالة على وحدانية الصانع جل وعلا لا من حيث العقل، ولا من حيث السمع نعوذ بالله من قول هذا عقباه.

ولايقال: الصانع الواحد إذا أوجد أحد المتضادين صار معجزا، أومانعا نفسه عن تحصيل ما يضاده، لأن الله تعالى لايوصف بالقدرة على جميع المتضادين لكونه محالا، ولكن يكون قادرا على كل واحد من المتضادين على البدل، ولم يكن فيه تعليق

---

[1] انظر: *تبصرة الأدلة* لأبي المعين النسفي، ١/٨٥-٨٦.

[2] سورة الزمر، ٣٩\٣٨ ل + الآية.

[3] سورة الأنعام، ٦\٤٧ .

[4] نفس السورة\١٧ .

[5] في هامش ل: حتى يؤدي إلى إبطال دلالة التمانع.

[6] في هامش ل: لأن الله تعالى إن علم بفساد هذا الاستدلال يكون أمره به حينئذ سفها، وإن لم يعلم يكون جهلا تعالى الله عن ذلك.

قدرته على مقدوره باختيار غيره، بل هو القادر على أن يفعل أيهما شاء؛ فأ ي المتضادين خلق خلق عن اختيار، وعن أيهما امتنع امتنع عن اختيار لابمنع من قبل نفسه، ولا من قبل غيره، وهذا آية كمال القدرة.

فإن قيل: زوال قدرة الله تعالى عن مقدوره بصنع العبد إنما يكون تعجيزا إذا لم يكن ذلك بإقداره كما فى الشاهد، فإن من أمر عبده بحمل جسم من مكان إلى مكان، ويهديه طريقه، ويقويه لابد وأن لم يبق نقل ذلك الجسم عن [١٦٢\ب] مكانه فى مكانه، ولايعد ذلك نقصا.

قلنا: فعل العبد تعجيز للمولى حقيقة غير أن المولى منتفع به بامتثال أمره، ودفع مؤنة نقل الجسم بنفسه، فلجبران نقصانه بذلك الفعل لايعد فعله نقصا،[1] وتعجيزا فى العرف؛ فأما الله تعالى يتعالى عن الانتفاع، فبقي الاعتبار للحقيقة. على أن هذا ليس نظير المتنازع فيه، لأن المولى إنما يعجز[2] عن نقل ذلك الجسم بعد فراغ العبد من فعله لا قبله، وهنا زالت قدرة الله تعالى عن فعل العبد قبل فراغ العبد،[3] ولأن الله تعالى لم يوصف بالقدرة على تعجيز نفسه،[4] فلو أعطى القدرة للعبد على وجه تعجز نفسه يلزم إقدارالله العبد فيما لاقدرة له عليه، وهذا محال. لأن الإقدار هو التمكين من الشيئ؛ وأنه فوق التمكن، فلابد للممكن من التمكن كما لابد للمعلم من العلم، ولايلزم خلق الغفلة، والشهوة فى العبد مع تنزهه عن ذلك، لأن الخلق يستدعى قدرة الخالق على المخلوق لاصفات المخلوق فيه.[5]

---

[1] فى هامش ل: اي انجبر ما ينقص فعله بانتفاعه، فلهذا لم يعد نقصا.

[2] ل: عجز.

[3] فى هامش ل: عند الخصم، لأن القدرة عنده سابقة على الفعل.

[4] فى هامش ل: اي تعجيز الله نفسه ليس مقدورا له.

[5] فى هامش ل: اي لايقاس على أن الله تعالى قادر على خلق الغفلة، والشهوة فى العبد مع أن قبحه لايوصف بها.

فإن قيل: إن الله لايوصف بالقدرة عندكم، وظلم العباد بإقداره، وخلقه القدرة فيهم.

قلنا: في الظلم نقص الظالم، وإنه لايوصف بالقدرة على نقص نفسه، فلايوصف بالقدرة على إقدار غيره، وكما يوصف بالقدرة على نقص غيره يوصف بالقدرة على إقدار غيره عليه، فكان النظير حجة لنا.

والجواب عن تمسكهم بالآية إن المراد من الخلق التقدير دفعا للتعارض، إذ الخلق يذكر، ويراد به التقدير [١٦٣\أ] قال الشاعر:[1]

"ولأنت يفرى[2] ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لايفرى".[3]

وكذا يجوز إطلاق اسم الخالق على العبد إذا ضم إلى الخالق[4] كإطلاق اسم العمرين على أبي بكر، وعمر رضي الله عنهما،[5] والقمرين على الشمس، والقمر.

---

[1] وهو زهير بن أبي سلمى ربيعة بن رباح المزني، من مضر حكيم الشعراء في الجاهلية وفي أئمة الأدب من يفضله على شعراء العرب كافة، كان من أسرة شاعرة ولد في بلاد مزينة، وكان يقيم في الحاجر، له ديوان ترجم كثير منه إلى الألمانية مات سنة ٦٠٩ ميلادية. انظر: *معجم الشعراء* لكامل سلمان الجبوري، ٢/٢٨٢-٢٨٣؛ والمراجع المذكورة هناك.

[2] ل: تفرى.

[3] انظر: *ديوان* زهير بن أبي سلمى، ٢٩.

[4] في هامش ل: قال تعالى: "وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير" (سورة المائدة، ٥/١١٠)، اي 'تقدر'، وإذا كان اللفظ محتملا لايكون حجة للخصم، فيحمل الآية على التقدير دفعا للتناقض عن ادلة الشرع؛ ويجوز ان يكون المراد بهذا ردا على المشركين لزعمهم أنكم إذا ادعيتم خالقا سواه فقد أقررتم أنه أحسن الخالقين، كما قال: "أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون" (سورة الأنعام، ٦/٢٢).

[5] ل – رضي الله عنهما.

وأما دعوى الشركة قلنا: الشركة أن ينفرد كل[1] من الشريكين بنصيبه كالعبد المشترك، والدار المشتركة، وشركاء القرية، والمحلة؛ فأما فعل العبد إذا كان مضافا إلى الله[2] بجهة الاختراع، وإلى العبد بجهة الاكتساب لن يعرف شركة. ألاترى أن العبد مملوك لله بجهة الخلق، ومملوك لمولاه بجهة الشراء، ولايقال إنه مشترك بين الله، وبين المشترى؛ وكذا المستأجر مملوك لمالكه بجهة الرقبة، ومملوك للمستأجر بجهة ملك الانتفاع، ولايقال إنه مشترك بينهما؛ إنما الشركة فيما ذهب إليه الخصوم؟

ذكر فى *تبصرة الأدلة* أن المعتزلة إنما يثبتون لغير الله تعالى[3] قدرة التخليق لئلايكون الله تعالى معاقبا عباده بفعل يخلق هو بنفسه، فيكون عادلا فى تعذيبهم لاظالما، وأبطلوا توحيدهم بهذا العدل،[4] ثم أنكروا قيام الكلام، وسائر الصفات بذات الله تعالى تحقيقا للتوحيد،[5] وأبطلوا أمره، ونهيه، وخرج الفعل أن يكون[6] طاعة، أو معصية؛ والتعذيب على ما ليس بمعصية ظلم، فأبطلوا عدلهم بتوحيدهم .

ولوقيل 'إنهم أبطلوا عدلهم بعدلهم، وتوحيدهم بتوحيدهم' لكان صوابا. بيانه: إنهم أثبتوا الاستطاعة على الفعل لئلا يؤدى إلى تكليف ما لايطاق، ثم قررنا أنها تنعدم[7]

---

[1] ل + واحد.

[2] ل + تعالى.

[3] ل – تعالى.

[4] فى هامش ل: اي بجعلهم غير الله خالقا أبطلوا اعترافهم بوحدانية الله تعالى. انظر: *تبصرة الأدلة* لأبى المعين النسفى، ٦٢٧/٢.

[5] فى هامش ل: لأن عندهم كما أن تجريد الذات عن شركة الأغيار شرط فى التوحيد، فكذا تجريده عن جميع الصفات شرط.

[6] ل: عن كونه.

[7] ف؛ ف ي: ينعدم.

[١٦٣\ب] عند الفعل كان تكليفه تكليف ما لايطاق، فالتعذيب[1] عليه ظلم، فأبطلوا عدلهم بعدلهم، وأبطلوا توحيدهم بتوحيدهم. فإنه لوجاز وجود العالم بذات لاحيوة له، ولاقدرة، ولاعلم لجاز وجوده بكل جماد، وموات، وصار كل جماد، وموات جائزالألوهية.

وأما التقسيم[2] فنقول: التقسيم إلى الكل، والبعض فيما يستحيل عليه الكل، والبعض جهل، ثم نقول: الكفر فعل العبد، ومفعول الله، فيذم هو على فعله دون الله تعالى، على أن العبد له فعل لااختراع، فيذم هو على فعله، ولايذم الله[3] على اختراعه كما يذم عندكم على وجود فعله دون شيئيته.

قوله 'الذم يكون مشتركا' قلنا 'لايكون مشتركا، لأن الذم إنما يكون بفعل القبيح، والخلق من الله تعالى[4] لايكون قبيحا إما لأن القبيح ما نهي عنه، أو ما يعود به على فاعله الضرر المحض، أو ماليس له غاقبة حميدة، ولله تعالى في خلق الكفر حكم بليغة على ما يأتي بيانه؛ والحسن، والقبح أمران إضافيان يجوز أن يكون الشيئ حسنا في حق زيد قبيحا في حق عمرو كمن قتل ظالما لما يستحسنه أعداؤه، ويستقبحه أولياؤه.

قوله 'لو أراد الله أن يخلق الحركة فعلا للعبد، فإن كان العبد قادرا على امتناعه يلزم عجز الباري[4] قلنا: إذا أراد الله خلق الحركة الاختيارية لايتصور من العبد الامتناع، لأنه إنما يخلق تلك الحركة إذا أراد العبد ، واختارها، وقصد اكتسابها؛ ففرض إرادة الامتناع عن الفعل من العبد حال إرادة الفعل منه محال. وكذا لايلزم اضطرار العبد،

---

[1] ل: والتعذيب.

[2] في هامش ل: وهو قولهم 'الفعل إن لم يكن بخلق العبد، فإن كان كله بخلق الله تعالى وجب ان يكون المدح، والذم عائدين إليه؛ وإن كان مشتركا إلى آخر ما مر.

[3] ل + تعالى.

[4] ل – تعالى.

لأن الاضطرار عدم القدرة على منع [١٦٤\أ] غير المراد، وهذه الحركة مرادة للعبد، فلايكون سلب القدرة عن منعه اضطرارا.[1] ألاترى أن الله تعالى لم يوصف بالقدرة على منع مراده، ولم يكن مضطرا؟

فإن قيل: إذا لم يمكن للعبد الخروج عما خلقه الله فكيف يكون مختارا؟

قلنا: ولايمكنه الخروج عن معلوم الله تعالى، ولم ينتف له[2] اختياره؛ وكذا الباري تعالى لايخرج عن معلومه فى فعله، ولم يكن مضطرا لما أنه يفعل ما يفعل عن اختيار؛ فلو صار مضطرا لانقلب علمه جهلا؛ فكذا لما خلق الله تعالى فى العبد الاختيار، والفعل الاختياري، فلو صار العبد مضطرا بأن لم يمكنه الخروج عن خلقه[3] وجب أن يكون مضطرا في الحركة، والسكون، لأنه لايمكنه الخروج عنهما.

قوله 'اكتساب القبيح قبيح، فكذا إيجاده' قلنا: لما[4] بينا أن الله تعالى خالق فعل العبد ثبت أن إيجاد القبيح ليس بقبيح، ولأن اعتبار الغائب بالشاهد فى هذا الباب فاسد، لأن الإقدار على القبيح قبيح فى الشاهد، وكذا ترك المنع مع القدرة عليه. وهذا ليس بقبيح فى الغائب، فإنه يرى عبده يزنى بأمته، ولم يمنعهما مع القدرة عليه، ولايكتفى بذلك، بل يخلق القدرة، والشدة فى الآلة، والشهوة فيهما؛ ويعطى للكافر قدرة مع علمه أنه بها يشتمه، ويفتري عليه، ومثل هذا فى الشاهد قبيح، ويحسن منه، فدل على فساد تسويتهم بين الشاهد، والغائب فى هذا الباب.

ثم نقول: الحكمة ما له عاقبة حميدة، ولم قلتم [١٦٤\ب] إنه ليس لخلق الكفر، والمعاصى عاقبة حميدة؟ بل له عاقبة حميدة من حيث أنه يستدل بذلك على كمال

---

[1] فى هامش ل: أما عدم القدرة على منع المراد لايكون اضطرارا.

[2] ل: به.

[3] ل: عما خلقه الله.

[4] ل: بما.

قدرته، ونفاذ مشيئته. إذ من وجد منه إيجاد نوع واحد لا غير كان مضطرا. ألا ترى أن إيجاد الأجسام القبيحة منه يكون حكمة؟ ويستدل به أيضا على أنه عزيز بذاته، غني عن خلقه، لايتقوى بكثرة أوليائه، ولايضعف بتوفر عصاته، وأعدائه؛ وفيه[1] أيضا إظهار القدرة على فعل الغير[2] وبه يمتاز القدرة القديمة من الحديثة، فإن القدرة الحادثة عندنا لايتعدى محلها؟[3]

وما زعموا "أن الحكيم من كان فى فعله منفعة له، أولغيره، والسفيه على ضده" اعتبارا بالشاهد فاسد، لأن الله تعالى خلق من الأجسام ما لايحصى كثرة مما لاانتفاع لأحد من خلقه به، ولااطلاع لممتحن عليها من الأجزاء الكامنة فى تخوم الأرضين، وبواطن الجبال، وقعور البحار، وهو تعالى متعال عن الانتفاع به. ولأن تكليف من يعلم أنه معصية[4] لايشتمل على منفعة، وذلك كرجل يريد منفعة أولاده، فيبعث بهم إلى البلاد، وركوب البحر مع العلم بهلاكهم قبل الوصول إلى مقصودهم، وكمن يبنى دارا لمنفعة ولده مع العلم بتخريب عدوه قبل انتفاع ولده .

تحققه: أنه علم ما يكون من الفجرة، ثم يملى لهم ليزدادوا إثما مع علمه بأن فيه هلاكهم، إذ يتوصلون بذلك إلى شتم الأنبياء، وقتلهم، وتخريب المساجد، وعمارة الكنائس مع ما سمع ما يقول اليهود، والنصارى فى كنائسهم من الطعن فى الدين الحق، [١٦٥\أ] والوقيعة فى الأنبياء، والخوض فى صفات الله تعالى[5] بمالايليق

---

[1] فى هامش ل: اي فى كون الأفعال مخلوقة لله تعالى.

[2] فى هامش ل: اي يظهر قدرته على فعل الغير، وهو العبد.

[3] فى هامش ل: فإن محل قدرة الله ذاته المقدس، وقدرته يتعدى من ذاته إلى محل آخر على معنى أنه يقدر على فعل غيره كما يقدر على فعل نفسه بخلاف قدرة العبد، فإن محله الجوارح، وفعله لايتعداها، فإنه لايقدر على فعل غيره.

[4] ل: يعصيه.

[5] ل — تعالى.

بجلاله؛ ولوكان إرادة السفه سفها لكان الإعانة على السفه سفها. على أنا نقول: بم تنكرون[1] على من يقول 'لايحسن الفعل فى الشاهد إلا لنفع نفسه، ومن نفع غيره إنما يحسن لأن فيه نفع نفسه أيضا من نيل ثواب، أواكتساب جاه، أوإحراز محمدة، وثناء جميل؛ حتى إن من نفع غيره بلاحمد يستحق، ولا أجر ينال لايكون ذلك حكمة، فإن تمسكتم بالشاهد فقولوا 'إنه ليس بحكيم'، لأنه لاينتفع بفعله؛ تعالى الله عن ذلك'.

فصل [فى الكسب]

وإذا ثبت أن العبد ليست[2] له قدرة التخليق، وساعدنا الخصم على أن له فعلا، فلاحاجة بنا إلى بيان مائية فعل العبد، وهو الذى يسمى كسبا، فنتبرع ببيان ذلك، ونقول: اختلفت عبارات أصحابنا[3] فى الفرق بينه، وبين الخلق،[4] فقال بعضهم: كل مقدور وقع فى محل قدرته فهو كسب، وما وقع لا فى محل قدرته فهو خلق، واسم الفعل يشملهما. وقيل: ما وقع بآلة فهو كسب، وما وقع لا بآلة فهو خلق. وقيل: ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراد القادر به فهو خلق، وما وقع المقدور به مع تعذر انفراد القادر به فهو كسب. فكان الحاصل من تحديد الكسب أنه تصرف فيما أوجده الله تعالى من حيث استعمال الموجود بإيجاد الله ، وأثر قدرة[5] العبد[1] فى أن يجد فى

---

[1] ف؛ ف ي: ينكرون.

[2] ل: ليس.

[3] ل + رحمهم الله.

[4] فى هامش ل: لأن حده 'صرف الممكن من الإمكان إلى الوجود'، والمعنى من الوجود ههنا التحقق، والثبوت إلا أن الصرف من الله تعالى بإيجاد ما هو ممكن فى العقل وجوده، والصرف من العبد بمباشرة الآلة هذا الممكن، فيكون اسم الفعل عاما، واسم الخلق خاصا لله تعالى، واسم الكسب خاصا للعبد على ما قررنا.

[5] ل: قدرته؛ فى هامش ل: قوله 'وأثر قدرته' جواب عما يقال 'لوكان الكسب تصرفا فيما

نفسه حال القادرين، وقوعه على حسب إيثاره، واختياره من حيث الجملة دون التفصيل؛ فصار مكتسبا له بأدوات الآلات، متصفا [١٦٥\ب] بخصوص أوصاف[2] فعله، فتعلق التكليف به من هذا الوجه؛ فيضاف الفعل إلى الله خلقا، وإلى العبد كسبا. يدل عليه أن الله تعالى أضاف[3] الواحد إلى نفسه، وإلى عبده في كثير من آي القرآن نحو قوله تعالى: "فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى"،[4] ونسب توفي الأنفس إلى نفسه في قوله تعالى: "[5] ألله يتوفى الأنفس حين موتها"،[6] وإلى ملك الموت في قوله: "قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم"،[7] وإلى رسله في قوله: "توفته رسلنا".[8]

فإن قيل: ماالذي حملكم على إثبات مقدور بين قادرين عقلا؟

قلنا: لما عرفنا أن كلا طرفي الأمور ذميم، وخير الأمور أوساطها،[9] فالقول بالجبر محال باطل، والقول بالاختراع اقتحام هائل؛ ففيما ذهبت إليه الجبرية إنكار ضرورة

أوجده الله فما أثر قدرة العبد؟[1] فقال: أثر قدرة العبد في أن يجد في نفسه حالة القادرين، وهو محرك اصبعه مثلا، وهو محرك البعض.

[1] ل — العبد.

[2] ل: صفات.

[3] ل + الفعل.

[4] سورة الأنفال، ١٧\٨ .

[5] ف؛ ف ي ـ الله.

[6] سورة الزمر، ٤٢\٣٩ .

[7] سورة السجدة، ١١\٣٢ .

[8] سورة الأنعام، ٦١\٦ .

[9] انظر لهذا اللفظ: *كشف الخفاء* للعجلوني، ٣٩١/١.

التفرقة بين حركة الرعدة، والحركة الاختيارية، ويلزمهم استحالة تكاليف الشرع، وفيه إهمال العبودية؛[1] وفيما ذهبت المعتزلة إليه إنكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد، والحيوانات، وفيه تعطيل الربوبية. وكذا إن[2] البرهان القاطع يدلنا على أن[3] كل ممكن متعلق[4] بقدرة الله، وكل حادث ممكن، وفعل العبد حادث، فيكون ممكنا؛ فإن لم يتعلق[5] قدرة الله فهو محال. فإن الحركة الاختيارية من حيث أنها حركة ممكنة مماثلة لحركة الرعدة، فيستحيل أن يتعلق بقدرة الله تعالى إحديهما، ويقصر عن الأخرى.[6] فإذن الدليل القاطع على إثبات القدرتين ساقنا إلى إثبات مقدور بين قادرين.

فإن قيل: [١٦٦\أ] قدرة العبد لما كانت بإقدار الله تعالى وجب أن يكون على الوجه الذى ثبت لله وهو قدرة الاختراع كالعلم، فإن الله تعالى إذا علم شيئا، ثم أعلمنا انما يكون ما ثبت لنا علما أن لو كان على الوجه الذى علم ثبوته. فإنه إذا علم شيئا أسود، فلو أعلمنا بأنه أبيض لايكون ذلك إعلاما.

قلنا: تعلق العلم بالمعلوم بجهة واحدة، وهو تعلقه على ما هو به، إذ لوتعلق به لاعلى هذه الجهة لكان جهلا لاعلما، بخلاف تعلق القدرة بالمقدور، فإنه نوعان اختراع، واكتساب؛ ولأن تعلق علمنا بمعلوم الله على الوجه الذى علمه لايزيل علمه، فأما قدرة الاختراع للعباد توجب[7] زوال المقدور، فقياس هذا بذاك باطل. ولأن أخص

---

[1] فى هامش ل: لأن التكليف على من لااختيار له محال.

[2] ل – إن.

[3] ف؛ ف ي ـ أن.

[4] ل: يتعلق.

[5] ل + به.

[6] فى هامش ل: مع مماثلتهما فى الإمكان، والحركة.

[7] ف؛ ف ي: يوجب.

صفات الإله الخلق، وبذلك تعرف إلى العقلاء بأنه "خالقهم، وخالق كل شيئ، وأنه خلق كل شيئ، فقدره تقديرا"، فلو جاز أن يقدر غيره على الوجه الذى يقدر هو عليه لجعله شريكا له فيما كان لأجله إلها، وأبطل التعريف بالخالقية، وهذا اقوى دليل فى المسئلة.

فإن قيل: العبد إذا كان مسخرا فى فعله تحت قضاء الله، وقدره لايمكنه الخروج عن ذلك، فكيف يضاف الفعل إليه؟ ألاترى أن حركة النبض، والرعدة لايضاف إلى العبد، لأنه مضطر فيه؟

قلنا: نعم، العبد مسخر تحت قضاء الله وقدره فى فعله، لكنه لاينافى قدرة العبد، واختياره. فإن المسخر نوعان: [١٦٦\ب] مجبور، ومختار؛ فالمجبور[1] كالسكين، والقلم فى يد الكاتب؛ والمختار كالكاتب مع 'قلبه بين إصبعين من أصابع الرحمن'. ثم المسخر المجبور إنما يصلح مسخرا للكاتب بصلاحية فيه، فإن السكين إن لم يكن صالحا للنحت بأن لم يكن له حدة، وكذا القلم بأن لم يكن مشقوقا محرفا لايصلح أن يكون مسخرا للكاتب فيما يرجع إلى تحصيل غرض النحت، ونشر المداد على القرطاس.

كذلك الكاتب المختار إنما يصلح مسخرا لله تعالى فى تحصيل مراده، وهو الفعل الاختياري من الكاتب بواسطة قدرة الكاتب، واختياره، وكان تسخره كتسخر المركوب للراكب. فإن المركوب إنما يصلح أن يكون مسخرا للراكب فى تحصيل غرض المشي منه إن[2] كان له اختيار، وقدرة، فإن الفرس الميت لايصلح مسخرا للراكب فى تحصيل المشي لانعدام القدرة، والاختيار للميت، لكن قدرة المركوب ملتبسة بالعجز، واختياره مشوب بالاضطرار. كذلك الأدمي المسخر تحت قضاء الله،

---

[1] ف؛ ف ي ـ فالمجبور.

[2] ل: إن لو.

وقدره فى أفعاله الاختيارية بالقدرة، والاختيار المشوب بالعجز، والاضطرار.

فصل [فى التوليد والتولد]

وإذا ثبت أن العبد ليس له قدرة الإيجاد ثبت أن أثر فعله من الألم فى المضروب عقيب الضرب، والانكسار[1] عقيب الكسر، وحركة الخشب عقيب اعتماد الرجل عليها بإيجاد الله تعالى[2] لاصنع للعبد فيه لانعدام قدرة الإيجاد له، واستحالة اكتساب ما ليس بقائم بمحل قدرته.[3]

وزعمت المعتزلة أنه متولد من فعل العبد، فإن حركة الخاتم، والماء مشاهد مع حركة [١٦٧أ] اليد، ولوكان حركة الخاتم، والماء بخلق الله لجاز أن يخلق حركة اليد دون الخاتم، والماء.

قلنا: نعم، حركة الخاتم، والماء مشاهد، فأما كونه متولدا غير مشاهد، ودعوى التولد باطل، لأنه إنما يتصور فى الأجسام دون الأعراض. وقولهم 'لوكان حركة الخاتم، والماء بخلق الله لقدر أن يخلق حركة اليد دون الخاتم، والماء؛ فهذا قول يضاهى قول القائل 'العرض متولد من الجسم، والجسم متولد منه'؛ لأنه لولم يكن متولدا لقدر أن يخلق أحدهما دون الآخر، وكذا لولم يكن العلم متولدا من الإرادة لقدر أن يخلق الإرادة دون العلم، والعلم دون الحيوة. ولكن نقول: المحال غير مقدور، ووجود المشروط دون شرطه محال، والعرض من شرطه المحل، والإرادة شرطها العلم، والعلم شرطه الحيوة.

---

[1] ل + فى الزجاج.

[2] ل – تعالى.

[3] فى هامش ل: اي الألم فى المضروب، والانكسار فى الزجاج، وحركة الخشب ليست بقائمة بجوارح الكاسر، والضارب، والمعتمد؛ فيستحيل اكتساب ما ليس بقائم بجوارحه.

وكذلك[1] شرط شغل الجوهر لحيز فراغ ذلك الحيز، فإذا خلق الله تعالى الحركة فى اليد فلابد وأن يشتغل به حيز آخر فى جوار الحيز الذى كان فيه، وفراغه شرط اشتغاله باليد؛ إذ لوتحرك اليد، ولم يفرغ الحيز من الماء لاجتمع جسمان فى حيز واحد، وهو محال، فكان خلق إحديهما شرطا للأخرى، فتلازما، فظن أن أحدهما متولد من الآخر، وهو خطأ.

فأما اللازمات التى ليست شرطا كاحتراق القطن عند مجاورة النار، وحصول البرودة فى اليد عند مماسة الثلج فعندنا يجوز أن يجمع الله من[2] النار، والقطن من غير احتراق، وأن يجمع بين الجو، والحجر من غير انحدار. [٦٧\ب] لكن الحكيم القديم جلت قدرته أجرى سنته بخلق[3] أشياء فى مقابلة أشياء كالحرارة فى النار، والبرودة فى الثلج، والرطوبة فى الماء، وافتراق أجزاء الزجاج عند إصابة الحجر، ودفع الجوع، والعطش بالأكل، والشرب. ومع ذلك يجوز أن لايخلق الله تعالى هذه الآثار، بل يخلق ضدها على خلاف العادة المستمرة إما لتصديق نبي، وهو المعجزة، أولتأييد ولي، وهو الكرامة، أو ليتعبد[4] شقي ، وهو الاستدراج. فإذا[5] مايراه الخصم متولدا قسمان: أحدهما شرط، فلايتصور فيه إلا الاقتران، والثانى ليس بشرط، فيتصور فيه الافتراق.

---

[1] ل: فكذلك.

[2] ل: بين.

[3] ل: بأن يخلق.

[4] ل: او لتبعيد.

[5] ل: فإذن.

فصل [فى متعلق الإرادة]

الحوادث كلها بإرادة الله تعالى، وقضائه على أي وصف كان[1]. وزعمت المعتزلة أن الله تعالى يريد من أفعالنا ما هو حكمة، أوطاعة، ولايريد ما هو معصية، وقبيح؛ واختلفوا فى المباحات، فمنهم من زعم أنه غير مريد لها، وينبغى أن يكون هذا قول البغداديين. فإنهم يزعمون أنه لايوصف بالإرادة على الحقيقة، فما يقال إنه أراد كذا، فإن كان من أفعاله فمعناه أنه فعله ، أو يفعله؛[2] وإن كان من أفعال غيره فمعناه أنه أمر[3] به؛ فلما كانت الإرادة عندهم أمرا، والمباح ليس بمأموربه، فلايكون مرادا .

وزعم الأشعري أن المحبة، والرضى بمعنى الإرادة تعمان[4] كل موجود كما تعم[5] الإرادة.

وهذه المسئلة فرع مسئلة خلق الأفعال. والحجة لأهل السنة النص، والمعقول أما النص فقوله تعالى: "إنما نملى[6] لهم ليزدادوا إثما"،[7] وقوله تعالى: "ولقد ذرأنا[8] [٦٨\أ] لجهنم كثيرا من الجن والإنس".[9] أخبر أنه أراد بإملائهم إزدياد الإثم، فإن[10] من

---

[1] فى هامش ف؛ ل : من الحسن، والقبح، والطاعة، والمعصية.

[2] ل: او يفعله.

[3] ل: امره.

[4] ف؛ ف ي: يعمان.

[5] ف؛ ف ي: يعم.

[6] فى الهامش: أي نمهل.

[7] سورة آل عمران، ١٧٨\٣ .

[8] فى الهامش: أي خلقنا.

[9] سورة الأعراف، ١٧٩\٧ .

[10] ل: وأن.

ذرأه لجهنم أراد منه ما يستوجب به نار جهنم. وكذا قوله تعالى: "فمن يرد الله أن يهديه يشرح[1] صدره للإسلام"،[2] الآية، وكذا قوله تعالى خبرا عن نوح عليه السلام: "إن كان الله يريد أن يغويكم"،[3] وقوله تعالى: "ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا".[4] وعندهم شاء إيمان من فى الأرض، وما آمنوا، وقوله تعالى: "ولوشاء الله ما أشركوا"،[5] وعندهم شاء، ومع ذلك أشركوا، وفيه تكذيب الله تعالى فى خبره.

وتفسير المعتزلة المشيئة المذكورة فى الآيات بمشيئة الخبر[6] على معنى خلق العلم فيهم بصحة الإيمان جبرا كما قال[7] الجبائي، أوعلى معنى خلق العلم فيهم بأنهم لولم يؤمنوا لعذبوا كما قال أبو هاشم فاسد. لأن العلم بصحة الإيمان، وبأن[8] لم يؤمنوا لعذبوا لايستلزم وجود الإيمان. فإن أهل العناد يعرفونه كما يعرفون أبنائهم، ويعلمون أيضا أنهم يعذبون لولم يؤمنوا، ومع ذلك لم يؤمنوا.

وكذا تفسيره بخلق الإيمان فيهم جبرا كما قاله ابو الهذيل،[9] ومن تابعه فاسد؛ لأن المؤمن عندهم فاعل الإيمان حتى أبوا أن يكون خالقا لإيمان العبد، إذ لوخلق لكان

---

[1] فى الهامش: أي كشفنا.

[2] يقول الله تعالى: "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لايؤمنون" (سورة الأنعام، ١٢٥\٦) .

[3] سورة هود، ٣٤\١١ .

[4] سورة يونس، ٩٩\١٠ .

[5] سورة الأنعام، ١٠٧\٦ .

[6] ل: الجبر.

[7] ل: قاله.

[8] ل + لو.

[9] ف؛ ي: الهذيل.

هو المؤمن لا العبد؛ فعلى هذا لوخلق إيمانهم لكان هو المؤمن لا الكفرة، وهو أراد إيمانهم لا إيمان نفسه، فلم تنفد[1] بهذا مشيئته، ولصار بذلك الإيمان هاديا [٦٨\ب] نفسه مؤتيا هداها لا كل نفس.

ثم إن الله تعالى أراد منهم الإيمان الاختياري؛ والإيمان الحاصل جبرا غير ما هو المراد، فدل أن الحجة بالآيات لازمة، والاعتراض فاسد يدل عليه قول الأمة بأسرهم "ماشاء الله كان".[2] وتأويل مشيئة الجبر إن استقام فى أحد شطريه لم يستقم فى قولهم "وما لم يشأ لم يكن"، لأنه لم يشأ الأفعال الاختيارية التى هي الطاعات جبرا، ومع ذلك كان. ولايقال بأن القبيح لوكان بإرادته، وقضائه، وقدره وجب أن يكون العبد معذورا؛ لأن العبد لايعلم ماذا أراد الله فى حقه قبل فعله، لكن عرف أمره، ونهيه، فعليه مراعاة ماكلفه، ولاعذر له فى الإرادة، والقضاء، والقدر.

وأما[3] المعقول فمن وجوه: أحدها أنه تعالى أخبر أنه يملأ جهنم من الجنة، والناس،[4] فلو أراد منهم الإيمان فقد أراد أن لايتحقق خبره، أوأراد مايصير بتحقيق خبره ظالما، فيكون مريدا جهل نفسه، وكذبه، وظلمه. ولايقال بأن الأمر بالإيمان، والنهي عن الكفر أمر بتجهيل نفسه، ونهي عن تصديقه؛ لأن الأمر، والنهي كل واحد منهما لتحقق علمه، فإنه ما أمر الكافر بالإيمان ليؤمن، وما نهاه عن الكفر لينتهي، بل ليجب الإيمان، ويحرم الكفر، فيترك الإيمان الواجب، ويقدم على الكفر، فيستحق بذلك العقاب، فيتحقق علمه أنه ترك الإيمان الواجب، وارتكب الكفر المحظور، فيصير بذلك أهلا للتخليد فى النار.

---

[1] ف، ف ي :ينفذ.

[2] انظر: *سنن ابي داود*، الأدب ١٠١.

[3] ف، ف ي: فأما.

[4] انظر: "وتمت كلمة ربك لأملئن جهنم من الجنة والناس أجمعين" (سورة هود، ١١\١١٩).

والثاني: أن كل حادث مخترع بقدرته، [١٦٩أ] وكل مخترع بالقدرة فمحتاج إلى إرادة تصرفها إليه، وتخصصها به؛ فكل مخترع مراد، وكل حادث مخترع، والشرور، والمعاصي حوادث، فهي إذا مراده.

والثالث: أن الإرادات كلها ينتهي إلى إرادة ضرورية دفعا للتسلسل، وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل إلى قضاء الله، وقدره.

والرابع: أن قصور الإرادة، وعدم نفوذ[1] المشيئة من أصدق الأمارات على سمات النقص، والاتصاف بالعجز. ولايقال: عدم نفاذ أمره إذا لم يوجب النقيصة، فكذا عدم نفاذ إرادته، لأنا نقول: عدم وجود المأمور به إذا لم يرد الأمر وقوعه إنما لم يوجب النقيصة لأن عدم وقوعه جاء من جهته، وعدم وقوع المراد إنما يوجب النقيصة لأن عدم الوقوع جاء من جهة غيره. والله الهادي.[2]

والخامس: أنه تعالى لما علم من فرعون الكفر، فلوأراد منه خلاف ما علم يلزم الجهل ان وجد خلاف ما علم، أوالعجز[3] إن لم يوجد، وكلاهما محال.

فإن قيل: إنما لزم العجز إن لولم يكن قادرا على تحصيل مراده بطريق الإلجاء.

قلنا: الملجأ في إيمانه لم يكن[4] مثابا، فلايكون مريد ذلك حكيما مستخلصا عباده، فالذي قدر عليه لايجوز أن يريده، وما يجوز إرادته لايقدر عليه، فلزم العجز بالضرورة.

والسادس: أن الخصم وافقنا على أن سلب قدرة الله تعالى[5] عن تنفيد ما أراد من

---

[1] ل: نفاذ.

[2] ل – والله الهادى.

[3] ل: والعجز.

[4] ل: لايكون.

[5] ل –تعالى.

العبد اضطرارا يوجب العجز، والنقص؛ فكذا سلب قدرته عن تنفيذ ما أراد من العبد [٦٩\ب] اختيارا، إذ لافرق بين الأمرين.

والسابع: أن الأمر بالشيئ لايستلزم إرادة المأمور به بدليل أنه تعالى أمر إبراهيم بذبح ولده عليهما السلام[1]، وما أراد ذلك منه.

فإن قيل: إنه لم يكن[2] أمرا، بل رأى في المنام أنه يذبحه، فحسبه أمرا، ولئن كان أمرا فإنما يكون بمقدمات الذبح لا غير؛ يدل عليه قوله تعالى: "قد صدقت الرؤيا"[3] بما فعل.

قلنا: لو لم يكن أمرا لما قال له ابنه: "افعل ما تؤمر"[4]، وحاشا أن يظن به عليه السلام قصد ذبح ولد زكي طاهر من غير أمر صريح من الله تعالى. ولو كان مأمورا بمقدمات الذبح لا غير لما كان ذلك بلاء مبينا، وقد قال تعالى: "إن هذا لهو البلاء المبين"[5]، وأيضا لولم يكن مأمورا بالذبح فلامعنى للفداء بالذبح العظيم.

ومعنى قوله"قد صدقت الرؤيا" اعتقدت صدق الرؤيا، وحققت بما في وسعك من امتثال أمر ربك. على أن هذا تكليف لاحاجة بنا إلى ذلك، فإن المسلمين أجمعوا على أن الكفار مأمورون بالإيمان، وقد صرح كتاب الله بأنه تعالى لم يرد إيمانهم، بل

---

[1] يشير إلى قوله تعالى: "فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ما ذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين" (سورة الصافات، ٣٧\١٠٢).

[2] ف؛ ف ي: لا يكون.

[3] سورة الصافات، ٣٧\١٠٥ .

[4] نفس السورة\١٠٢ .

[5] نفس السورة\١٠٦ .

ضلالتهم قال الله تعالى: "أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم"؛[1] وقوله تعالى: "إنما يريد الله ليعذبهم "؛[2] الآية.

ثم لاتمسك لهم[3] بقوله تعالى: "سيقول الذين أشركوا"؛[4] وقوله: "لوشاء الرحمن ما عبدنا[5]"؛[6] لأنهم قالوا ذلك على سبيل التعلل، والاعتذار فى الإصرار على الكفر، أوعلى سبيل الاستهزاء بالمؤمنين القائلين بهذا القول بعد أن تواتر سماعهم من المؤمنين، ومن جهة القرآن أن الأمور بمشيئة الله، فاحتجوا بذلك [١٧٠\أ] متعللين، ومستهزئين ليدرأوا عن أنفسهم حجة المسلمين، فكذبهم الله تعالى حيث لم يقولوا عن عقيدة خالصة، وهذا كتكذيبه للمنافقين فى شهادتهم على قلوبهم أنها تعتقد أن محمدا رسول الله.

وعن بعض المفسرين أنهم عبروا بالمشيئة عن الأمر لاقترانهما فى الغالب[7] يعنون

---

[1] سورة المائدة، ٥\٤١ .

[2] يقول الله تعالى: "فلاتعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله ليعذبهم بها فى الحيوة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كارهون" (سورة التوبة، ٩\٥٥) .

[3] فى هامش ل: وجه التمسك به إن الله تعالى أكذبهم فى قولهم 'لو شاء الله ما أشركنا'؛ ولوكان الشرك بمشيئة الله لما أكذبهم فى ذلك.

[4] تمام الآية : "سيقول الذين أشركوا لوشاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولاحرمنا من شيئ كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون" (سورة الأنعام، ٦\١٤٨)؛ ل + الآية.

[5] ل: ماعبدناهم.

[6] تمام الآية: " وقال الذين أشركوا لوشاء الله ماعبدنا من دونه من شيئ نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيئ كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسول إلا البلاغ المبين" (سورة النحل، ١٦\٣٥).

[7] فى هامش ل: اي الغالب أن الأمر يقارن المشيئة .

بقولهم:[1] "لوشاء الله ما أشركنا" 'لولم يأمرنا الله بذلك ما أشركنا، ولاآباؤنا'، لأنهم دانوا بدين آبائهم، واعتقدوا أن آبائهم تلقوا[2] الدين من الله، نظيره قوله[3] تعالى: "وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها"،[4] ويدل على صحة هذا التأويل سياق الآية: "قل هل عندكم من علم"،[5] ويؤكد ما قلناه قوله تعالى: "فلله الحجة البالغة".[6]

ولابقوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"،[7] لأن المراد من الجن، والإنس الذين علم منهم العبادة؛ ولأن أهل التأويل قالوا: إلا ليكونوا عبادا لي، وعلى هذا التأويل أمكن إجراء الآية على العموم، ولوحملت على العبادة الاختيارية خصت من الآية الصغار، والمجانين، لأنهم لم يخلقوا للعبادة. وقال كثير من أهل التأويل: أي لآمرهم بالعبادة كقوله: "وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله".[8] وعلى هذا التأويل لاتعلق لهم بها، على أنه خص من الآية الصبيان، والمجانين، فيخص[9] المتنازع فيه بالقياس.

فإن قيل: من أفعال العباد ما هو شتم الله، والافتراء عليه، وإرادة شتم نفسه في

---

[1] ف؛ ف ي: يقوله.

[2] ل: تلقنوا.

[3] ف؛ ف ي - نظيره قوله.

[4] سورة الأعراف، ٢٨\٧ .

[5] سورة الأنعام، ١٤٨\٦ .

[6] نفس السورة\١٤٩ .

[7] سورة الزاريات، ٥٦\٥١ ؛ في هامش ل: وجه التمسك أن الله تعالى أخبر أنه خلق الجن، والإنس للعبادة؛ فمن قال 'إنه خلق الكافر للكفر، والعاصي للمعصية فقد رد قضية النص..

[8] سورة النساء، ٦٤\٤ .

[9] ل: فنخص.

الشاهد قبيح، فكذا في الغائب.

قلنا: شتم المخلوق يوجب[1] لحوق العار بالمشتوم لامحالة، فأما شتم الخالق يوجب[2] [٧٠\ب] لحوق العار بالشاتم، لأن براءة ذاته المقدس، ونزاهته عما شتم به معلوم لكل واحد، فيظهر بذلك كذب الشاتم، ووقاحته، وحماقته؛ فكان مريد شتم نفسه في الشاهد مريد لحوق العار بنفسه، وفي الغائب مريد لحوق العار بشاتمه، فقياس هذا بذاك مع الفرق الواضح فاسد جدا.

وشبهتهم: أن كفر الكافر لوكان مرادا لكان الكافر مطيعا كالمؤمن، لأنه أتى بما أريد به، ولأن الرضا بقضاء الله واجب، فلو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به.

الجواب عن الاولى: أن الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الإرادة، وعن الثانية[3] أن الكفر ليس نفس القضاء، بل متعلق القضاء، ونحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي.

فصل [في أنه لايجب على الله شيئ]

قال أهل السنة: لايجب على الله شيئ، ولامصلحة العبد، ولا أصلحه في الدارين، وإن في مقدور الله تعالى لطفا لوفعل ذلك بالكفار لآمنوا اختيارا؛ وبمنع ذلك اللطف لايكون بخيلا جائرا[4] ظالما؛ وبإعطائه يكون متفضلا منعما لا مؤديا ما عليه.

وزعم البصريون من المعتزلة أن الطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى .

وما قلنا[5] بأن النعم السالفة توجب الطاعة على العبد شكرا لنعمه التي لا تحصى

---

[1] ف؛ ف ي: بموجب.

[2] ف؛ ف ي: لا يوجب.

[3] ف؛ ف ي: الثاني.

[4] ل: جابرا.

[5] ل: وقلنا.

كما نطق به النص،[1] وأداء الواجب لا يصلح سببا لاستحقاق شيئ، ولأن أداء الطاعة لو كان علة لوجوب الثواب على الله تعالى، فإن لم يصح ترك الإثابة من الله تعالى كان مضطرا فيها، [٧١\أ] وإن صح فبتقدير أن لايثيب[2] إن لم يصر مستحقا للذم لم يتحقق معنى الوجوب، وإن صار مستحقا للذم يلزم أن يكون ناقصا لذاته مستكملا بسبب ذلك الفعل، وذلك محال.

ولا يقال إنه تعالى إذا علم وجود شيئ، فإن لم يصح منه تركه كان مضطرا فى أيجاده، وإن صح يلزم أن يكون قادرا على تجهيل نفسه؛ لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع، فلايتصور المنافاة بين العلم، والوقوع. فأما العبد مستبد فى فعله عند الخصم، فلو صار سببا للإثابة لزم أن يكون العبد قد ألجأ الله تعالى فى الإثابة.

ثم هذه المسئلة فرع مسئلة خلق الأفعال. وبثبوت مسئلة خلق الأفعال، والإرادة إن الكفر، والمعاصي مخلوقة لله مرادة له، وإن كان يتضرر به الكافر، والعاصى ثبت أن أصلح العبد، ومصلحته غير واجب على الله تعالى. ونصوص مسئلة الإرادة حجة ههنا؛ إذ فى بعضها فعل ما ليس بأصلح، وفى بعضها الامتناع عما[3] هو الأصلح، فإنه تعالى قال: "ولوشئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى"[4]،[5] "ولو شاء لهديكم أجمعين"،[6] "ولوشاء ربك لآمن من فى الأرض"[7]؛ ولو لم يكن فى مقدوره ما لوفعل

---

[1] يشير المؤلف إلى قوله تعالى: "وآتيكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لاتحصوها إن الإنسان لظلوم كفار" (سورة ابراهيم، ٣٤/١٤).

[2] ف، ف ى: أن لايثبت.

[3] ف، ف ي: فيما.

[4] ل – ولكن حق القول منى.

[5] سورة السجدة، ١٣\٣٢ .

[6] سورة الأنعام، ١٤٩\٦؛ سورة النحل، ٩\١٦ .

[7] سورة يونس، ٩٩\١٠ .

بهم لآمنوا لم يكن لهذه الآيات فائدة سوى إدعاء قدرة، ومشيئة ليستا له كفعل الكذوب، والمتصلف تعالى الله عن ذلك. ولأن الألوهية ينافي الوجوب، لأن المفهوم من لفظ الواجب ما ينال تاركه ضرر[1] ظاهر عاجلا، أوآجلا؛ أوما يكون نقيضه محالا،[2] والضرر [١٧١\ب] فى حق الله محال، وترك الأصلح منه ليس بمحال؛ فإنه ترك الأصلح فيمن خلقه، وركب العقل فيه،[3] وأبقاه[4] إلى وقت بلوغه مع علمه أنه يكفر عند بلوغه.

وكذلك ترك إماتة من يعلم أنه يرتد ترك الأصلح لامحالة. وكذا الأصلح للكافر الفقير أن لايخلق حتى لايكون معذبا فى الدارين؛ والأصلح أن يخلق عباده فى الجنة، وأن يميت إبليس، وجنوده، وأن يبقي الأنبياء، والمرسلين. وكذا فى القول بوجوب الأصلح إبطال منة الله تعالى على عباده بالهداية، إذ لا منة فى قضاء حق مستحق عليه؛ وكذا فيه القول بتناهى قدرة الله تعالى حيث لا يقدر أن يفعل بأحد أصلح مما فعل، ولم يبق فى مقدوره، ولا فى خزائن رحمته أنفع لهم مما أعطاهم. وكذا على زعمهم ليس لله تعالى على النبي المصطفى[5] صلى الله عليه وسلم نعمة، ومنة ليست تلك على أبى جهل لعنه الله، إذ فعل بكل واحد منهما ما فى مقدوره من الأصلح؛ وهذا كله ضلال.

ولأنه لوأمات أحد ولدي الكافر فى صغره، وأبقى الآخر حتى بلغ، ومات على الكفر، فإن كانت الإماتة فى الصغر أصلح فقد تركه[6] فى حق من أبقاه، وإن كان الإبقاء

---

[1] فى هامش ل: عند الفقهاء.

[2] فى هامش ل: عند المتكلمين.

[3] ف؛ ف ي . فيه.

[4] ل: وبقاه.

[5] ل + محمد.

[6] ف؛ ف ي: فقد ترك.

أصلح تعويضا لأعلى المنزلتين، فقد تركه[1] في حق من أماته. ولأن المسلمين بأسرهم أقبلوا على الدعاء، وطلب المعونة، وكشف ما بهم من الضر؛ فإن كان أعطاهم ما سألوا فسؤالهم كفران النعمة، وإلحاق النعمة الموجودة بالمعدومة، إذ السؤال للمعدوم لا للموجود؛ وإن كان لم يعطهم فلا يخلو إما أن لايجوز له [١٧٢\أ] ترك الإعطاء، وحينئذ كان تقدير سؤالهم في الحقيقة 'اللهم لاتظلمنا، ولا تجر علينا بمنع حقنا المستحق عليك'، ومن ظن أن الله تعالى أمر عباده بمثل هذا الدعاء، أوالأنبياء، والمرسلين اشتغلوا بمثل هذا الدعاء فقد أخرج ربقة الإسلام عن عنقه، أويجوز له ترك الإعطاء، وحينئذ يثبت الدعاء.

وكذا سؤالهم الصحة، ودفع المرض، وكشف ما بهم من الضر، فإن كان ما بهم من الحال مفسدة، ولم يكن أصلح لهم ثبت المدعى، وإن كان ما بهم أصلح لهم فكان سؤالهم دفع المصلحة، وإعطاء المفسدة، ولا يظن بالله تعالى، ولا بالأنبياء، والمرسلين أن يأمر أحدا، أويشتغلوا بمثل هذا الدعاء. ولأن الله تعالى يؤلم الأطفال، ولاشك أن ترك الإيلام أصلح لهم، ولايقال'الإيلام أصلح لهم'[2] لأنه به يستحق الثواب العظيم بمشقة يسيرة؛ لأن إعطاء الثواب بدون الإيلام أصلح لهم، وقد تركه. ولا يقال 'لا يكون أصلح، لأن إيصال الثواب بدون لحوق المشقة بهم يوجب المنة ، وإنها تنقص النعمة'، لأن هذا قول من لايعرف الربوبية، والعبودية، وتكبر على الله تعالى، وترفع من احتمال منته، ولا يعلم أن المنة من الله تعالى يزيد في النعمة تلذذا، وطيبا؛ أليس أن خلعة الملوك كانت ألذ، وأشهى مما اشتري منهم؟

يوضحه: أن تحمل المنة من الله تعالى لوكانت تنقص النعمة لما من الله تعالى[3]

---

[1] ف؛ ف ي: فقد ترك.

[2] ف؛ ف ي. ولايقال'الإيلام أصلح لهم'.

[3] ل – تعالى.

على عباده بنعمة الهداية، ولا تنقصها عليهم. على أن كثيرا من الأطفال يؤلمون، ثم ماتوا وهم كافرون، ولاينالون العوض. على أن ما كان [٧٢\ب] ظلما بغير عوض ينعقد ظلما إلى أن يرضى المظلوم بذلك العوض، فكان الإيلام ظلما فى الحال، تعالى الله عن ذلك.

وعلى هذا قبول التوبة، وهو إسقاط عقوبة الذنب عن التائب غير واجب على الله[1] عقلا، بل كان ذلك منه فضلا. فأما وقوع قبولها شرعا قيل هو مرجو غير مقطوع به يدل عليه قوله تعالى: "ويتوب الله على من يشاء"[2] علقه بالمشيئة، وكذا حسن من الله تعالى، ومن رسوله تأخير قبول توبة المخلفين عن الجهاد مع رسول الله[3] مع إخلاص توبتهم، وشدة ندمهم، وبكائهم بخلاف التوبة عن الكفر حيث يقبل قطعا عرفناه بإجماع الصحابة، والسلف؛ فإنهم يرغبون إلى الله تعالى[4] فى قبول توبتهم عن الذنوب، والمعاصى كما فى قبول صلواتهم، وسائر أعمالهم، ويقطعون بقبول توبة الكافر.[5]

فصل فى الآجال

القتل فعل قائم بالقاتل يخلق الله تعالى عقيبه الموت فى المقتول كسائر المتولدات، ثم المقتول ميت بأجله لا أجل له سواه. ووافقنا فى ذلك الجبائي، وأبو الهذيل من المعتزلة؛ وقال الباقون منهم: المقتول مقطوع عليه أجله، ولولم يقتل لعاش

---

[1] ل + تعالى.

[2] سورة التوبة، ١٥\٩ .

[3] ل + صلى الله عليه وسلم.

[4] ل — تعالى.

[5] فى هامش ل: اي إسلام الكافر. اي يقولون 'اللهم تقبل توبتنا عن الذنب، والمعاصى' خوفا منهم أن لاتقبل توبتهم؛ ولايقولون هذا فى توبة الكافر لقطعهم القبول.

إلى أجله؛ وتمسكوا[1] بقوله تعالى: "وما يعمر من معمر ولاينقص[2]".[3] ولاتمسك لهم به، لأن تقدير الآية والله أعلم 'ولاينقص من عمر معمر آخر سواه'، يعنى 'لهذا الثانى من العمر ما يكون ناقصا بمقابلة العمر للأول'. والهاء راجع إلى من يماثله لا إلى المذكور كما يقال 'هذا درهم، ونصفه'، أي 'نصف درهم آخر يماثل الأول'. كذا قال أهل اللغة [١٧٣\أ] منهم الفراء.[4]

وقيل: لاينقص من عمره بمضي الأيام، والليالى؛ وقيل: الزيادة، والنقصان فى صحيفة الملئكة، فإنه ثبت فى صحيفتهم شيئ مطلقا، وهو مقيد فى معلوم الله تعالى بشريطة، فتؤول الصحيفة فى المآل إلى ما علم الله. وعلى هذا يحمل قوله تعالى: "يمحو الله ما يشاء"؛[5] وقوله عليه السلام:[6] "صلة الرحم تزيد فى العمر، والصدقة ترد البلاء"؛[7] وأمثاله.

ولنا قوله تعالى: "لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون"؛[8] والحديث المعروف عند[9] تصوير العبد فى بطن أمه يأمر الله تعالى ملكا، فيكتب على جبهته رزقه، وأجله،

---

[1] ل: تمسكوا.

[2] ل + من عمره.

[3] سورة فاطر، ١١\٣٥ .

[4] هو يحي بن زياد بن عبد الله الأسلمي، المعرزف بالفراء الديلمي ولد بالكوفة سنة ٧٦١/١٤٤، وتوفي فى طريق مكة سنة ٨٢٢/٢٠٧. انظر: *وفيات الأعيان* لابن خلكان، ٣٠١/٢-٣٠٤.

[5] سورة الرعد، ٣٩\١٣؛ وفى هامش ل: وهو صحيفة الملائكة.

[6] صلى الله عليه وسلم.

[7] انظر: *شعب الإيمان* للبيهقي، ٢٤٤/٣-٢٤٥؛ و*كشف الخفاء* للعجلوني، ٢٢/٢.

[8] سورة الأعراف، ٣٤\٧؛ سورة يونس، ٤٩\١٠؛ سورة النحل، ٦١\١٦ .

[9] ف؛ ف ي: أن.

وسعادته، وشقاوته.[1] ولأن الله تعالى لما كان عالما أنه يقتل جعل قتله أجله، ولايليق به تعالى أن يجعل له أجلا يعلم أنه لايعيش إليه، أويجعل أجله أحد الأمرين كفعل الجهال بالعواقب.[2] على أن القول بأن الله تعالى أعطى للعبد قدرة منع الله تعالى عن إبقاء[3] عبده إلى ما جعله أجلا له، وقدرة قطع ما جعله أجلا له محال. ووجوب القصاص، أوالضمان على القاتل تعبد لارتكابه المنهي، ومباشرته فعلا أجرى الله تعالى العادة بتخليق الموت عقيبه.

والشيخ أبوالحسن الرستغفني،[4] وأبو إسحاق الإسفرائيني ما حققا[5] الخلاف فى مسئلة الآجال، والأرزاق إلا فى العبادة. بيانه:[6] ان من اعتقد من أهل السنة أن الله تعالى مستبد باختراع الموت عقيب القتل، ولاتولد،[7] ولايكون مخلوق[8] علة مخلوق[9] يقول[10] لايلزم من تقدير عدم الحز عدم الموت، وأنه مات بأجله. لأن الأجل عبارة عن [

---

[1] انظر: صحيح *البخاري*، بدء الخلق ٦، والقدر ١، والتوحيد ٢٨؛ و صحيح *مسلم*، القدر ١؛ و سنن *أبي داود*، السنة ١٦؛ و سنن *الترمذي*، القدر ٤، و سنن *ابن ماجة*، المقدمة ١٦.

[2] فى هامش ل: اي إن فعل كذا يكون عمره كذا، وإن فعل كذا يكون كذا.

[3] ف؛ ف ي: إبقاء.

[4] هو علي بن سعيد ابوالحسن الرستغفني فقيه حنفي من أهل سمرقند، وكان من أصحاب الماتريدي من مؤلفاته *الزوائد والفوائد*، و *ارشاد المهتدي*. توفي حوالي سنة ٩٥٦/٣٤٥. انظر: *الأعلام* للزركلي، ١٥٢/٥.

[5] ف؛ ف ي: ماحققنا.

[6] ل: وبيانه.

[7] فى هامش ل: اي فعل القاتل.

[8] فى هامش ل: فعل.

[9] فى هامش ل: اي الموت.

[10] ف؛ ف ي: بقول.

١٧٣\ب] وقت يخلق الله تعالى فيه الموت سواء معه حز، أومرض، أوسبب آخر؛ لأن كل هذه مقترنات بحكم العادة لا متواترات. ومن اعتقد كون الحز علة مع أنه شاهد صحة الجسم، وعدم مهلك آخر من خارج اعتقد أنه لوانتفى الحز، وليس ثمة علة اخرى وجب انتفاء المعلول، لأن انتفاء جميع العلل يوجب انتفاء المعلول لامحالة. وكذا من اعتقد أن الأجل عبارة عن المدة الطبيعية، وأن لكل مزاج رتبة معلومة فى القوة، والبقاء عد الموت بالقتل استعجالا بالإضافة إلى مقتضى طباعها؛ وذلك كالحائط يبقى بقدر إحكام بنائه، ثم لوهدم بالفأس فى الحال يقال لم ينهدم بأجله[1] باقتضاء بنائه، وإن لم يتعرض له من خارج حتى انحطت أجزاؤه يقال انهدم بأجله.

فصل فى الرزق

قال أهل السنة: الرزق ما ينتفع به الحي، ويتغذى به حلالا كان، أوحراما؛ ولايتصور أن يأكل الإنسان رزق غيره، ولا أن يأكل رزقه غيره. وعند المعتزلة هو مايتمكن الحي من الانتفاع به مكنة لايمنعه الشرع عن ذلك؛ فيكون المباح رزقا دون الحرام. ويلزمهم على زعمهم أن الظلمة عاشوا عمرهم، وماتوا، ولم يرزقوا، مع أنهم أوجبوا اللطف على الله تعالى، فيكون هو تعالى مانعا حق عبده المستحق عليه، وذلك ظلم؛ تعالى الله عن ذلك. والله الهادي.[2]

فصل فى الهدي والإضلال

ولما ثبت أن الله تعالى خالق أفعال العباد ثبت أن المراد من الهداية، والإضلال المضاف إلى الله تعالى [١٧٤\أ] خلق فعل الاهتداء، والضلال؛ ويدل عليه أيضا بيان الطريق على العموم، وتعليق الهداية بالمشيئة فى آيات لاتحصى كثرة كقوله تعالى:

---

[1] ل + يعنى لم ينهدم.

[2] ل — والله الهادى.

"يضل من يشاء ويهدى من يشاء"،[1] وقوله : "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها"،[2] "ولو شاء لهداكم أجمعين".[3]

تحققه: أن بيان الطريق، ونصب الأدلة واجب عند الخصوم، فلايجوز تعليقه بالمشيئة. والمعتزلة أولوا الهداية ببيان طريق الدين، والإضلال، والإزاغة، والخذلان، والطبع، والمد المضاف إلى الله تعالى بخلق ما كان سببا لوجود الضلال منهم كخلق الآلات، والقدر. وقد تضاف الأفعال إلى مسببها، وهذا يستقيم فى الهداية، والعصمة أيضا.

وقد يقولون: إنما تضاف إلى الله تعالى على حسب إضافة الشيئ إلى شرطه، لأن الضلالة حصلت منهم عقيب أحوال أوجدها الله تعالى كالإمهال، وإدرار الأنعام، وترك الاستعجال فى الانتقام حتى ظنوا أن ذلك لرضى الله بصنيعهم، وادعوا الأمر به، فقالوا "والله أمرنا بها"،[4] فصار ذلك حاملا لهم على المعاصى ، فأضيف إليه كما يضاف الغرور إلى الدنيا لاغترار الناس بها. ويقولون أيضا: الإضلال تسميته ضالا يقال 'أضله'، أي 'سماه ضالا'. قال الكميت:[5]

---

[1] سورة الرعد، ١٣\٢٧؛ سورة إبراهيم، ١٤\٤؛ سورة النحل، ١٦\٩٣ .

[2] ل + وقوله تعالى؛ سورة السجدة، ٣٢/١٣.

[3] سورة السجدة، ٣٢\١٣ .

[4] يقول الله تعالى: "وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها " (سورة الأعراف، ٧\٢٨ .

[5] هو كميت بن زيد الأسدي أبو المستهل شاعر الهاشميين من أهل الكوفة، اشتهر فى عصر الأمويين، وهو من أصحاب الملحمات أشهر شعره الهاشميات فى مدح الهاشميين، وكان فارسا شجاعا سخيا، مات سنة ١٢٦/٧٤٣. انظر: *معجم الشعراء* لكامل سلمان الجبوري، ٤/٢٣٣؛ والمصادر التى ذكرت فيه.

"فطائفة قد أكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيئ، ومذنب"؛[1]

أو 'وجدانه ضالا' يقال 'أبخلت فلانا، وأجبنته'، أي 'وجدته بخيلا جبانا'.

والجواب: أن تعليق الهداية، والإضلال بالمشيئة فى الآيات[2] يبطل جميع هذه [٧٤\ب] التأويلات؛ لأن التسمية، والوجدان لايتعلق بالمشيئة، بل من وجد منه فعل الضلال يسمى ضالا، ويوجد ضالا، ومن لا فلا، وهذا كالقول بأنه يسمى أسود من شاء، وطويلا من شاء، وهذا فاسد، فكذا ما نحن فيه. تحققه: إنه تعالى قال: "إنك لاتهدى من أحببت"[3] نفى الهداية عن رسوله لمحبوبه، ولوكان المراد بيان الطريق، أوالدعوة لما نفاها؛[4] لأنه دعا إلى الإيمان، وبين طريق الدين لمن أحب، وأبغض. يوضحه قوله تعالى: "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام"؛[5] ولو[6] كانت الهداية الدعوة، أوبيان الطريق لزم أن يكون كل كافر مشروح الصدر، لأنه دعاه إلى الإسلام، وبين له الطريق، وضيق الصدر، لأنه يضله.

وكذا تأويل الجبائي أنه هداية طريق الجنة فى الآخرة فاسد أيضا، لأن هداية طريق الجنة لايتعلق بالمشيئة، بل يتعلق بالموت على الإيمان.

ومما يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن الهداية على ما قيل أصلها من الإمالة من قولهم 'هديت العروس إلى بيت زوجها'، ومنه الهداية، لأنها تمال من يد إلى يد؛

---

[1] انظر: *الهاشميات* للكميت ضمن *شرح الهاشميات الكبرى* لأبى رياش أحمد بن إبراهيم نشر داود سلوم- نورى حمودي القيسي، ٥٣.

[2] انظر على سبيل المثال: سورة الرعد، ٢٧/١٣؛ سورة ابراهيم، ٢٧/١٤،٤ .

[3] سورة القصص، ٥٦\٢٨ .

[4] ل + عنه.

[5] سورة الأنعام، ١٢٥\٦ .

[6] ل: فلو.

وكذلك الهدي، لأنها تساق، وتمال إلى بيت الله.

ثم اختلف أهل الأصول، فقال بعضهم: الهداية مشتركة بين بيان الطريق، وبين خلق الإيمان، والتوفيق، وشرح الصدر، وإمالة القلب إلى الحق؛ وقال بعضهم: الهداية الحقيقية ما يقع به الاهتداء، دل عليه قوله تعالى: "من يهد الله فهو المهتد"[1] جعل الاهتداء لازما للهداية، وانه غير لازم لبيان [٧٥\أ] الطريق، والدعوة كما قيل: الهداية أنفع من الآية؛ فدل على أن المراد من الهداية فى الآية خلق الاهتداء دون بيان الطريق، والدعوة. وكذا عموم الدعوة مع خصوص الهداية فى قوله تعالى: "والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء"[2] دليل على ما قلنا.

ثم بيان الطريق منه إنما يكون هداية أن لوكان وسيلة يقع بها الاهتداء، وإلا فيكون فتنة، وإلزاما للحجة كما قال تعالى فى صفة القرآن: "وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم"،[3] وقال عز من قائل: "قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لايؤمنون فى آذانهم وقر وهو عليهم عمى"،[4] وقال:[5] "وننزل من القرآن ما هو شفاء"،[6] الآية؛ وفى صفة النبي عليه السلام:[7] "فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا

---

[1] سورة الإسراء، ١٧\٩٧؛ سورة الكهف، ١٨\١٧ .

[2] سورة يونس، ١٠\٢٥ .

[3] سورة التوبة، ٩\١٢٥ .

[4] سورة فصلت، ٤١\٤٤ .

[5] ل – وقال.

[6] "وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولايزيد الظالمين إلا خسارا" (سورة الإسراء، ١٧\٨٢) .

[7] ل: صلى الله عليه وسلم.

نفورا".[1]

ثم الختم[2]، والطبع[3]، والرين[4]، والأكنة[5]، والغشاوة[6] هي[7] موانع من الإيمان يخلق الله تعالى عقوبة لإضرابهم عن النظر، والتفكر في آيات الله كما قال: "فبما نقضهم ميثاقهم"،[8] وقال: "بل طبع الله عليها بكفرهم"،[9] وقال: "بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون".[10]

---

[1] سورة فاطر، ٣٥\٤٣ .

[2] يشير إلى قوله تعالى: "ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم" (سورة البقرة، ٢\٧)؛ وقوله تعالى: "قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم" (سورة الأنعام، ٦\٤٦)؛ وقوله تعالى: "أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه" (سورة الجاثية، ٤٥\٢٣).

[3] يشير إلى قوله تعالى: "بل طبع الله عليها بكفرهم فلايؤمنون إلا قليلا" (سورة النساء، ٤\١٥٥) ، وأمثالها (سورة الأعراف، ٧\١٠٠، ١٠١؛ سورة يونس، ١٠\٧٤؛ سورة التوبة، ٩\٩٣؛ سورة النحل، ١٦\١٠٨؛ سورة محمد، ٤٧\١٦).

[4] يشير إلى قوله تعالى: "كلا بل ران على قلوبهم ماكانوا يكسبون" (سورة المطففين، ٨٣\١٤).

[5] يشير إلى قوله تعالى: "وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا" (سورة الأنعام، ٦\٢٥).

[6] يشير إلى قوله تعالى: "وعلى أبصارهم غشاوة" (سورة البقرة، ٢\٧).

[7] ل: وهي.

[8] سورة النساء، ٤\١٥٥ .

[9] نفس السورة، والآية.

[10] سورة المطففين، ٨٣\١٤ .

ولايقال: كيف يجوز الأمر بالإيمان ثم[1] منعهم بالختم، والطبع؟ لأنه لوكان لهم همة الإيمان، والرشد لصادفوا القدرة على الإيمان، والتوفيق له؛ ولكنهم لما لم يتدبروا، ولم ينظروا فى الآيات، وكذبوا الرسل، واستمعوا إليهم استماع متعنت طالب المطعن[2] أورثهم ذلك ختما على القلب، وطبعا.

ثم هذه الموانع أعراض غير باقية تحدث شيئا فشيئا [٧٥\ب] كالسهو، والغفلة أمكن دفعها، وإزالتها بالتذكر كما قال تعالى: "إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذاهم مبصرون"؛[3] ولوهدوا للرشاد لأذعنوا للحق، واستبصروا، فارتفع الموانع، ويتبدل[4] بالتوفيق، والهداية؛ وما هذا إلا كالقاعد المأمور بالقيام، فالقدرة للقعود كالمانع للقدرة عن القيام؛ إذ صرف القدرة إلى القعود كالمانع لصرفها إلى القيام لاستحالة اجتماعهما، ولو أراد القاعد القيام لصادف قدرة عليه على الفور. فكذلك الختم يتبدل بالتوفيق، وقد قال الله[5] تعالى:[6] "وما تشاؤن إلا أن يشاء الله".[7] فإلى الله المنتهى، فلووفر[8] دواعيهم للإيمان، والإذعان لأرادوا الإيمان، وهذا متفق عليه.

---

[1] ل: مع.

[2] ل: لمطعن.

[3] سورة الأعراف، ٢٠١\٧ .

[4] ل: وتتبدل.

[5] ل — الله.

[6] ل: سبحانه وتعالى.

[7] سورة الإنسان، ٣٠\٧٦؛ سورة التكوير، ٢٩\٨١ . وفى هامش ل: وفى هذه الآية بيان أن مشيئة الله تعالى شرط فى مشيئة العبد، اي لايوجد مشيئة العبد إلا بمشيئة الله تعالى؛ وعند المعتزلة يوجد مشيئة العبد بغير مشيئة الله تعالى، فالآية دليل عليهم.

[8] اي لوكمل الله دواعيهم.

فالمشيئة[1] يستند[2] إلى الدواعي الضرورية؛ ومن هذا المعنى يفزع المؤمنون إلى الله تعالى، ويقولون: "ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا"،[3] وقال النبي عليه السلام[4] لأم سلمة[5] رضي الله عنها: "أما علمت أن قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أقامه، وإن شاء أزاغه"،[6] وقال أيضا: "بعثت داعيا، وليس إلي من الهداية شيئ، وبعث الشيطان مزينا، وليس إليه من الإضلال شيئ"،[7] وقال ابن عباس:[8] كنت رديف النبي عليه السلام،[9] فقال: "يا غلام إحفظ الله يحفظك إحفظ الله تجده أمامك، وإذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لواجتمعت[10] على أن ينفعوك

---

[1] فى هامش ل: اي مشيئة العبد.

[2] ل: تستند.

[3] سورة آل عمران، ٨\٣ .

[4] ل: صلى الله عليه وسلم.

[5] وهي هند بنت سهيل المعروف بأ بي أمية القرشية المخزومية من زوجات النبي صلى الله عليه وسلم، وكانت من أكمل النساء عقلا، وخلقا، وهي قديمة الإسلام، ويفهم من خبر أنها كانت تكتب، وعمرت طويلا توفيت فى المدينة سنة ٦٢/٦٨١ على أحد الأقوال. انظر: *الأعلام* للزركلي، ١٠٤/٩.

[6] انظر للفظ قريب من هذا: *سنن الترمذي*، الدعوات ٨٩.

[7] انظر: *لسان الميزان* لابن حجر العسقلاني، ٣٨٠/٢.

[8] عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ابو العباس حبر الأمة الصحابي الجليل ولد بمكة، ونشأ فى بدء عصر النبوة، فلازم رسول الله، وروى عنه الأحاديث شهد مع علي الجمل، وصفين، وكف بصره فى آخر عمره، فسكن الطائف، وتوفي بها سنة ٦٨/٦٨٧. انظر: *الأعلام* للزركلي، ٢٢٨/٤-٢٢٩.

[9] ل: صلى الله عليه وسلم.

[10] ل؛ ف: لواجتمعوا.

بشيئ لم يكتب الله لك لم يقدروا على ذلك، ولواجتمعوا على أن يضروك بشيئ لم يكتب الله عليك لم يقدروا عليه [١٧٦\أ] قضي القضاء، وجفت الأقلام، وطويت الصحف".[1] وعن إبن الديلمي[2] قال: أتيت أبي ابن كعب،[3] فقلت له 'إنه وقع في قلبي شيئ من القدر، فحدثني لعل الله أن يذهبه عن قلبي' قال:[4] 'لو أنفقت مثل أحد ذهبا ما قبل الله منك حتى تؤمن بالقدر، وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك، ولو مت على غير هذا دخلت النار'؛[5] ولقيت عبد الله بن مسعود،[6] وحذيفة[7] رضي الله عنهما، فقالا مثل هذا. والله الهادى.[1]

---

[1] انظر: *سنن الترمذي*، القيامة ٥٩؛ و *مسند ابن حنبل*، ١/٢٩٣، ٣٠٣، ٣٠٧.

[2] لعله فيروز الديلمي أبو الضحاك صحابي يماني فارسي الأصل، وفد على النبي صلى الله عليه وسلم، وروى عنه أحاديث، وعاد إلى اليمن، ووفد على عمر في خلافته، ثم سكن مصر، وولاه معاوية على صنعاء، فأقام بها إلى أن توفي سنة ٥٣/٦٧٢. انظر: *الأعلام* للزركلي، ٥/٣٧١؛ والمراجع المذكورة فيه.

[3] أبي بن كعب أبو المنذر صحابي أنصاري كان قبل الإسلام حبرا من أحبار اليهود، ولما أسلم كان من كتاب الوحي، شهد المشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان يفتي على عهده. كان نحيفا قصيرا أبيض الرأس، واللحية مات بالمدينة سنة ٢١/٦٤٢. انظر: *الأعلام للزركلي*، ١/٧٨.

[4] ل: فقال.

[5] انظر: *سنن ابن ماجة*، المقدمة ١٠؛ و *مسند ابن حنبل*، ٥/١٨٣، ١٨٥، ١٨٩.

[6] عبد الله بن مسعود أبو عبد الرحمن من أكابر الصحابة فضلا، وعقلا، وقربا من رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ وهو من أهل مكة، ومن السابقين إلى الإسلام. كان خادم رسول الله، وصاحب سره، ورفيقه. ولي بعد وفاة النبي بيت مال الكوفة، ثم قدم المدينة في خلافة عثمان، فتوفي فيها عن نحو ستين عاما سنة ٣٢/٦٥٣. انظر: *الأعلام للزركلي*، ٤/٢٨٠.

[7] لعل المؤلف يقصد به حذيفة بن اليمان العبسي أبو عبد الله صحابي من الولاة الشجعان

الكلام فى تكليف مالايطاق

تكليف مالايطاق غير جائز عندنا، لأن المفهوم من التكليف هو طلب الفعل من غيره على وجه يستحق المكلف نوع عقوبة بنوع مخالفة، وهذا لايتصور في العاجز. ولايلزم قوله تعالى للملائكة : "أنبئونى بأسماء هؤلاء"،[2] ولا للمصورين يوم القيمة: "أحيوا ما خلقتم"[3] على ما وري فى الخبر، وأمثال هذا؛ لأنه ليس تكليف طلب فعل، بل هو خطاب تعجيز، وتسخير، وإعلام بحلول العقاب. وكذا لايلزم دعاء المؤمنين فى قولهم: "ربنا ولاتحملنا مالاطاقة لنا به"،[4] لأن تحميل مالايطاق[5] جائز، وإنماالخلاف فى تكليفه، وقد نقل عن أبي الحسن الأشعري فى بعض أقواله أنه جائز عقلا، ثم تردد أصحابه أنه هل ورد الشرع به، فمن قال بوروده احتج بأمر أبى لهب بالإيمان، فإنه تعالى أخبر أنه لايؤمن، وأنه سيصلى النار، ثم كان مأمورا بالإيمان بجميع ما أخبر الله ومن جملته[6] أن يؤمن بأن لايؤمن، وهذا تكليف بالجمع بين الضدين؛ وكذا أخبر أنه سيصلى النار، وعلم به، ولوآمن لما كان ممن يصلى [٧٦\ب] النار، فكان الأمر بالإيمان أمرا بالجهل،[7] والكذب، وذلك محال، وكان[1] ذلك أمرا بما يستلزم

كان صاحب سر النبي فى المنافقين ولاه عمر على المدائن، وتوفي بها سنة ٦٥٦/٣٦. انظر: الأعلام للزركلي، ٢/١٨٠-١٨١؛ والمراجع المذكورة فيه.

1. ل — والله الهادى
2. سورة البقرة، ٢\٣٦ .
3. انظر: *السنن الكبرى* للبيهقى، بيروت ١٣٥٥، ٧/٢٦٧.
4. سورة البقرة، ٢\٢٨٦ .
5. فى هامش ل: كالموت، والمرض، والجوع
6. فى هامش ل: أي من جملة ما أمر به.
7. فى هامش ل: أي امرا بشيئ يحقق الجهل.

المحال. وقلنا: إن كان الأمر بالإيمان، وبتصديق الله تعالى فى خبره أنه لايؤمن أمرا بالجمع بين الضدين، فلانسلم بأنه مأمور بذلك، وأنه عين النزاع .

ثم نقول: خلاف معلوم الله وخلاف خبره وإن[2] كان مستحيل الوقوع بالنسبة إلى العلم، والخبر كالجمع بين الضدين، ولكنه ممكن مقدور فى نفسه، ولامنافاة بين القولين. لأن معنى قولنا 'إنه ممكن مقدور فى نفسه' إن القدرة صالحة،[3] ولايتقاصر عنه القدرة حسب قصور القدرة عن الجمع بين الضدين. ثم ما علم الله تعالى، أوأخبر أنه لايقع لايقع قطعا كاجتماع الضدين، غير أن اجتماع الضدين لم يقع لاستحالته فى نفسه لالتعلق العلم، و[4]الخبر بعدم وقوعه؛ وخلاف ماعلم، أوأخبر لم يقع أيضا لا لاستحالته فى نفسه، بل لتعلق العلم، والخبر بعدم وقوعه. ألاترى أن العاقل يحيل اجتماع الضدين من غير النظر إلى علم الله، وخبره، ولايحيل خلاف المعلوم، والخبر قبل النظر إلى الخبر، والعلم بعدمه.

فإن قيل: خلاف معلوم الله[5] تعالى إذا كان مستحيل الوقوع كالجمع بين الضدين، وإن اختلفت جهة الاستحالة لكان أمر أبى لهب، وأبى جهل بالإيمان أمرا بإيقاع ما استحال وقوعه، وهذا تكليف بما ليس فى الوسع، وانه منتف بالنص.

قلنا: ليس كذلك، لأن معنى قولنا 'إن خلاف معلوم الله، وخلاف خبره مستحيل الوقوع، وإنه متى علم شيئا أنه لم يقع، أوأخبر بذلك لم يقع ذلك الشيئ قطعا إلا أنه لو قدر وقوعه لكان [١٧٧أ] هو تعالى عالما مخبرا بوقوعه بدل علمه، وخبره بعدم

---

[1] ل: فكان.

[2] ف؛ ف ي: إن.

[3] ل: له.

[4] ل: أو.

[5] العبارات من هنا الى 'المعجزة علم صدق الآتى بها' ناقصة فى ل.

وقوعه. والتغير فى المعلوم، والمخبر لا فى العلم ، والإخبار؛ فتبين بهذا أن لااستحالة فى إيمان أبي لهب، وإنما الاستحالة فى انفكاك العلم، والخبر عنه. وعلى اعتبار وقوعه كان داخلا فى العلم، والخبر، فلاانفكاك، لأن الخبر، والعلم تابع للمعلوم، والمخبرعنه، فيدوران معهما وجودا، وعدما. فثبت بهذا أن إيمان أبى لهب لايكون مستلزما للكذب، والجهل، فصح تكليفه، ولهذا امر الكفار بالإيمان مع العلم بأنهم لايؤمنون، وأنهم فى النار مخلدون.

ثم إنه سبحانه، وتعالى لايعاقب أحدا على ماعلم منه دون وقوعه منه فعلا، وكسبا؛ وقد وقع فى علم الله أن أبا لهب يستوجب النار بكفره، فكان التكليف فى حقه فتنة، وإلزاما للحجة، وفى حق المطيعين رأفة، ورحمة، ونعمة.

فصل [فى النعمة]

النعمة عند المعتزلة اسم للذة فقط، وهم أطبقوا على أن الله تعالى أنعم على الكفار بالجاه، والمال، وبالدعوة، والبيان، والتوفيق، والالطاف، وأنه هداهم بإقامة الأدلة، وإيضاح الحجة، وإنزال الكتب، وإرسال الرسل، لكنهم أساؤا إلى أنفسهم.

وقلنا: النعمة اللذة الخالصة عن مشايب الشر فى العاجل، والآجل؛ ثم وإن أطلق اسم النعمة على ما اوتي للكفار من الترفه، والتنعم، وطول العمر، وكثرة الأتباع كما قال تعالى: "يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها".[٤] لكن صورة النعمة متى قوبلت بالشكر استقرت، وصارت نعمة حقيقية، وإذا قوبلت بالكفر، والكفران صارت نقمة موصلة إلى الهلاك دل عليه قوله تعالى: "ثم إذا خولناه نعمة منا قال إنما أوتيته على علم بل هي

---

[٤] سورة النحل، ١٦\٨٣ .

فتنة"[1] سماه نعمة، فلما جحدها المنعم عليه سماها فتنة.

ثم التكليف، وإرسال الرسل فى حق من يعلم منه العناد، والاستكبار، وقسمت له الشقاوة، وحقت له كلمة العذاب كيف يكون نعمة، وكيف يريد الله تعالى بذلك الصلاح، والأصلح مع العلم بأن ذلك مفسدة لهم، وسبب لهلاكهم ؟ والله الهادى.

[1] سورة الزمر، ٣٩\٤٤ .

[الباب الثاني]

[مسائل النبوات]



الكلام فى إثبات الرسالة

قال عامة المتكلمين: بعثة الأنبياء جائزة، وعند المحققين من أصحابنا إنها واجبة، ولايعنون بكونها واجبة أنها يجب على الله بإيجاب أحد، أوبإيجابه على نفسه، بل يعنون أنها متأكدة الوجود، لأنها من مقتضيات الحكمة، فيكون عدمه من باب السفه، وهو محال على القديم. هذا كما أن ما علم الله وجوده يكون واجب الوجود لما أن انعدامه يوجب الجهل، وهو محال على الحكيم. وقالت البراهمة: إنها محال.

ودليل الجواز: إن ورود التكليف بالإيجاب، والحظر، والإطلاق، والمنع ممن له الملك فى مماليكه ليس مما يأباه العقول، أويدفعه الدلائل؛ فله أن يتصرف فى كل شخص من بنى آدم بأ ي وجه شاء من وجوه التصرف منعا كان إطلاقا حظرا كان، أوإيجابا، ثم يعلمهم ذلك إما بتخليق العلم لهم به، أوبتخصيص بعض عباده بالعلم به من جنسهم، أو من خلاف جنسهم بإلهام صحيح، أو وحي صريح. يؤيده أن البشر مهيأ لقبول الحكمة، والعلم معد للزيادة عند إفادة الحكيم المرشد [١٧٨\أ] إياه. ثم إن صانع العالم حكيم لايسفه، عليم لايجهل لايمتنع منه إمداد المجبول على النقيصة بما يوجب زوالها.

فإن قيل: ورود التكليف منه سفه، إذ فيه أمر بما لامنفعة للآمر، ونهي عما لامضرة للناهي، وذلك سفه اعتبارا بالشاهد.

قلنا: التسوية بين الشاهد، والغائب هنا ممتنعة. أليس أن فى الشاهد من فعل فعلا لامنفعة فيه، ولا لغيره فهو سفيه؟ والله تعالى خلق أشياء لاينتفع بها أحد البتة كالأجزاء الكامنة فى تخوم الأرض، والجبال، فإذا افترق الحال بين الشاهد، والغائب فى الفعل، فكذا فى الأمر، والنهي.

ثم فى بعثة الأنبياء عليهم السلام فوائد كثيرة نذكرها على التفصيل: أحدها إن فيها تأكيد دليل العقل بدليل النقل، وقطع عذر المكلف على ما قال تعالى: "لئلا يكون

للناس على الله حجة بعد الرسل"،[1] وقال: "ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا لولا أرسلت إلينا رسولا".[2]

الثاني: أن الله تعال خلق الخلق محتاجين إلى الغذاء فى البقاء، وإلى الدواء للشفاء، ولحفظ صحة، وإزالة العلة العارضة، وخلق من جنسها السموم القاتلة؛ والعقل لايقف عليها، والتجربة لايكفى لمعرفتها إلا بعد الأدوار، ومع ذلك فيها خطر، وفى بعثة الأنبياء معرفة طبائعها من غير خطر.

الثالث: أنه لو فرض كيفية العبادة إلى الخلق ربما اتى كل طائفة بوضع خاص، ثم أخذوا يتعصبون لها، فيفضى إلى الفتن.

الرابع: أن الذى يفعله الإنسان بمقتضى عقله كالفعل [٧٨\ب] المعتاد، والعادة لايكون عبادة، فأما الايتمار لمن كان معظما فى قلبه على لميته كان إتيانه به لمحض العبادة؛ ولذلك ورد الأمر بالأفعال الغريبة فى الحج متفاوتة، والكامل نادر، والأسرار الإلهية عزيزة، فلابد من بعثة الأنبياء، وإنزال الكتب عليهم إيصالا لكل مساعد إلى منتهى كماله الممكن له.

السادس: أن الحاجة ماسة إلى الصناعات النافعة كالنسج، والخياطة، والبناء، وصنعة النجر، والزرع كما قال تعالى: "وعلمناه صنعة لبوس لكم"،[3] وقال تعالى: "واصنع الفلك"،[4] فوجب بعثة الأنبياء لتعليمها.

الثامن: أن شكر المنعم حسن، وكفرانه قبيح فى العقل، والعقول قاصرة عن معرفة كمية الشكر، وكيفيته، وجنس الشكر، ووقته؛ فلابد من بيان سمعي يرد بذلك

---

[1] سورة النساء، ٤\١٦٥ .

[2] سورة طه، ٢٠\١٣٤ .

[3] سورة الأنبياء، ٢١\٨٠ .

[4] سورة هود، ١١\٣٧ .

كله، إذ الشكر واجب، ولولاالبيان لكان ذلك تكليف ما ليس فى الوسع، وانه لايجوز.

فثبت بهذه الوجوه أن إرسال الرسل مبشرين، ومنذرين، ومبينين للناس ما يحتاجون إليه من مصالح داريهم حكمة. وبهذا يبطل أيضا قول البراهمة القائلين بوقوع الغنية بالعقل. لأن بالعقل إن كان يمكن الوقوف على الواجب، والممتنع، ولكن لايمكن الوقوف به على الممكن. على انه إن كان ممكنا، لكن لايكون ذلك إلا بإداب الفكرة، والنظر الدائم، والبحث الكامل، وفيه مشقة عظيمة.

تحققه: أن إعطاء ما زاد على الكفاية يعد إكراما، وإفضالا، وإنعاما؛ فلايبعد ذلك من ذى الفضل العظيم، [١٧٩\أ] والمنعم الكريم. ألاترى أن الله تعالى خلق للخلق عينين، ويدين، وأذنين، وإن كان المقصود يحصل بواحد؟

وإذا ثبت أن بعثة الأنبياء جائزة، فإذا جاء واحد، وادعى الرسالة فى زمان جواز ورود الرسول، وهو قبل مبعث نبينا عليه السلام لايجب قبول قوله بدون المعجزة، لأنه خبر الواحد، وأنه يحتمل الصدق، والكذب، ولأن وجوب قبول قوله يؤدى إلى قبول قول من يكون قبول قوله كفرا. وحدها على طريقة المتكلمين انها أمر يظهر بخلاف العادة فى دار التكليف لإظهار صدق مدعى النبوة مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله.

إنما قيد بدار التكليف، لأن ماكان فى الآخرة من خلاف العادة لايكون معجزة؛ وبإظهار صدق مدعى النبوة احترازا عما ظهر على يد الولي، والمتأله؛ إذ ظهور خلاف العادة على يد المتأله جائز دون المتنبي؛ والفرق إن ظهوره على يد المتنبى يوجب انسداد معرفة النبي عليه السلام، فأما ظهوره على يد المتأله لايوجب انسداد باب معرفة الإله، لأن كل عاقل يعرف أن الآدمي المشتمل على دلالات الحدوث، وسمات القصورلايكون إلها وإن رؤي ألف خارق العادة؛ وبإظهار صدقه، لأنه لو ظهر إظهار كذبه لايكون معجزة كما لو ادعى المتنبي أن معجزتى نطق هذه الشجرة، فأنطقها الله بتكذيبه لايكون معجزة؛ وبنكول من يتحدى به عن معارضته، لأنها يخرج عند

المعارضة عن الدلالة.

ووجه دلالة المعجزة على صدق الآتى [٧٩\ب] بها أنا نعلم يقينا أن الله تعالى سامع لدعواه، وأن ماظهر على يده خارج عن مقدور جميع البشر، فإذا ادعى الرسالة، ثم قال: إلهى إن كنت صادقا فى دعوى الرسالة فسود وجه القمر مثلا، فسود عقيب سؤاله علمنا بالضرورة أنه صدقه فى دعواه.

فإن قيل: لم لايجوز إظهار المعجزة على يد المتنبي إضلالا للخلق، ويجوز منه خلق الضلال فيهم، وترك أصلحهم عندكم؟

قلنا: لوجوه أحدها أن الله تعالى قادر على التفرقة بين الصادق، والكاذب بطريق الدلالة كما هو قادر عليها بطريق الضرورة، فلو ظهرت على يد الكاذب لانسد طريق معرفة الرسول بطريق الدلالة، وفيه تعجيز الله تعالى .

والثانى: أنه لو ظهرت على يد الكاذب لكان تكليف الخلق بتصديق الأنبياء تكليف مالايطاق، وإنه غير جائز، أوغير ثابت بالنص، أوالإجماع.

والثالث: لانسلم بأن ذلك مقدور، فإن المعجزة علم صدق الآتى بها، فيستحيل وجودها مع الكاذب؛ وهذا لأن المعجزة المقرونة بالتحدى نازل منزلة قوله 'صدقت أنت رسولى'، وعلامة الكاذب أنه ما قيل له ذلك، واستحال الجمع بين التصديق، وعدمه. نعم، خلق خرق العادة مقدور على حياله، فأما عند تضمنه بطلان دلالته على صدق الصادق فلا؛ وهذا كخلق السواد فى محل، مقدور على انفراده، فأما على تضمنه الجمع بين الضدين فلا.

والرابع: لو سلم أنه مقدور، لكنه غير واقع بمنزلة خلاف معلوم الله تعالى كيلا يؤدي إلى التباس الحق بالباطل، [١٨٠\أ] وإبطال الأدلة، وتعجيز البارى تعالى عن إلزام الحجة، وخلو بعثة الأنبياء عن الفائدة، ونسبة الإضلال إلى الله تعالى على وجه يكون حجة،

وحكمة عند اختيار المكلف ذلك جائز دون ما يكون عبثا، وسفها. والله الهادى.[1]

فصل فى رسالة رسولنا صلى الله عليه وسلم

إن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب المكى القرشى الهاشمى صلى الله عليه وسلم رسول حق، ونبي صادق أرسله الله تعالى إلى كافة الثقلين الإنس، والجن، العرب، والعجم أهل الكتاب، والأميين إلى يوم القيمة. وبرهانه أنه إدعى الرسالة[2] من الله تعالى إلى الثقلين إلى يوم القيمة، وقد شهد الحكيم جل جلاله على وفق دعواه بإظهار المعجزات موافقة لدعواه عقيبها. وكل من ادعى الرسالة، وظهرت المعجزات عليه على وفق دعواه عقيبها فهو نبي صادق، ورسول حق. فهذه ثلث دعاوى: دعواه الرسالة، والثانية ظهور المعجزات على يديه، والثالثة من ظهرت على يديه المعجزات فهو رسول صادق. أما دعواه الرسالة فللتواتر، وكذا ظهور المعجزات.

فالمعجزات قسمان: باقية، وسالفة. أماالباقية فالقرآن الذى عجز الجن، والإنس عن الإتيان بمثله بعد تحديهم بأبلغ الوجوه مرارا؛ فإنه قال: "قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله"،[3] ثم زاد فى التحدى، فقال: "فأتوا بعشر سور مثله مفتريات"،[4] ثم بالغ، فقال: "فأتوا بسورة من مثله".[5] فقد[6] مضى من عصر النبوة ستماية سنة وخمس وخمسون، فلم [٨٠\ب] يأت أحد بمثل أدنى سورة من سور القرآن؛ وكذا بلغاء عصره، وفصحاءهم، حتى روي أن فصحاء أطراف العالم،

---

[1] ل – والله الهادى.

[2] ل: رسالة.

[3] سورة الإسراء، ١٧\٨٨ .

[4] سورة هود، ١١\١٣ .

[5] سورة البقرة، ٢\٢٣ .

[6] ل: وقد.

وبلغاءهم كأهل اليمن، والشام، ومصر، وعراقين[1] كانوا يجتمعون في أيام الموسم لحج بيت الله الحرام، ويتباهون بأشعارهم، وخطبهم، ورسائلهم، ويفتخرون . فاجتمعوا ذات سنة في عصر النبوة، وقالوا 'نختار من كل[2] جانب من جوانب العالم أربعة أفصحهم، وأبلغهم، ونعطي إلى كل واحد منهم[3] جزءا من القرآن مما نزل، نمهله سنة، حتى يأتي بمثله'. ففعلوا ذلك، فلما كانت السنة القابلة اجتمعوا، فلم يأت أحد منهم بشيئ. فقيل لهم في ذلك، فقال أحدهم: أول آية من حصتي "فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا"،[4] فأسهرت ليالي السنة، وأيامها، فعجزت عن الإتيان بمثل هذه الآية الواحدة، فحرقت ماكتبت، ورميت به.

وقال الثاني: أول آية من حصتي "مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء"[5] الآية، فجهدت جهدي كل السنة، فما قلت شيئا يشتبه على العاقل مماثلتها، فكيف على غيره، فألقيت مكتوباتي في الماء.

وقال الثالث: أول آية من حصتي "وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي"،[6] فبذلت وسعي، وطاقتي كل السنة، فما أمكنني ما يقرب منه، وما يشتبه على الأغبياء، فدفنت مكتوباتي حياء من الناس.

وقال الرابع: أول آية من حصتي "يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين

---

[1] ل: والعراقين.

[2] ف؛ ف ي - كل.

[3] ل – منهم.

[4] سورة يوسف، ٨\١٢ .

[5] يقول الله تعالى : "مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لوكانوا يعلمون" (سورة العنكبوت، ٤١\٢٩).

[6] سورة هود، ٤٤\١١ .

يدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له"[1] فصرفت طاقتى كل السنة، واستعنت بكلام الفصحاء، [٨١\أ] والبلغاء قبلى، وكلما كتبت شيئا استحييت منها، فحرقتها، وعلمت أن لاطاقة لنا بذلك.

تحققه: أن بيان القرآن اشتمل على ما كان فى الماضى من قصص الأولين، وأنباء المتقدمين بحيث لم يتمكن أحد من الأعداء إنكاره؛ وعلى مايكون فى المستقبل نحو قوله تعالى: "ألم غلبت الروم"[2] الآية، وقوله تعالى: "قل للمخلفين"[3] الآية، وقوله تعالى: "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم"[4] الآية، وكان كما أخبر. مع أن رسول عليه السلام[5] كان أميا لم يقرأ كتابا، ولم يتلمذ أحدا، فهذا دليل ظاهر، وبرهان باهر على أنه لم يكن من تلقاء نفسه، ولامما يعلمه بشر، بل هو تنزيل من حكيم حميد.

---

[1] سورة الحج، ٧٣\٢٢ .

[2] يقول الله تعالى : "ألم غلبت الروم سورة الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون" (سورة الروم، ١\٣٠-٤).

[3] تمام الآية : "قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم اولى بأ س شديد تقاتلونهم أويسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما" (سورة الفتح، ١٦\٤٨).

[4] تمام الآية : "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدوننى ولايشركون ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون" (سورة النور، ٥٥\٢٤).

[5] ل: صلى الله عليه وسلم.

وأما سائر معجزاته فمنها: ما هو فى ذاته كالنور المتلألئ فى جباه أصوله الذى[1] كان ينتقل من الآباء إلى الأمهات، ومن[2] الأمهات إلى الآباء من آدم عليه السلام إلى أن ولد، ثم انقطع فى نسله؛[3] وما كان من الخاتم بين كتفيه المذكور فى كتب الأولين؛[4] وما روي من طول قامته عند الطويل، ووساطته عند الوسط.[5]

ومنها: ولادته مختونا مسرورا واضعا إحدى يديه على عينيه، والأخرى على سوأته.[6]

ومنها[7] ماروي أنه نظر إلى وجهه، والبدر، فكان أحسن؛[8] وأنه كان أطيب ريحا من المسك، وألين من الحرير، وكان يؤخذ عرقه فينتفع به فى الطيب.[9] ومنها صدقه فى أقواله، حتى لم يسمع منه كذب فى الأمور الدينية، ولا فى الدنيوية، ولوسمع منه مرة [٨١\ب] لشهره[10] أعداؤه.[1]

---

[1] فى هامش ل: صفة 'النور'.

[2] ف؛ ف ي: من.

[3] انظر: *دلائل النبوة* للبيهقي، ٢١٥/١؛ *وأعلام النبوة* للماوردي، ١٣٢ ؛ و *المواهب اللدنية* للقسطلاني، ٢١٧/٢-٢١٨، ٦٢٦-٦٢٨.

[4] انظر: *سنن الترمذي*، المناقب ٨؛ و *دلائل النبوة* للبيهقي، ٢٥٩/١-٢٦٧، ٢٧٠؛ و *المواهب اللدنية* للقسطلاني، ١٦٠/١-١٦٨، ١٨٧-١٨٩، ٦٤٥/٢.

[5] لم أجده فى المراجع.

[6] انظر: *المواهب اللدنية* للقسطلاني، ١٣٣/١-١٣٥.

[7] ف؛ ف ي: واما.

[8] انظر: *سنن الترمذي*، الأدب ٤٧؛ و *المستدرك* للحاكم، ١٨٦/٤؛ و *سنن الدارمي*، المقدمة ١٠.

[9] انظر: صحيح *البخاري*، الصوم ٥٣، والمناقب ٢٣؛ و صحيح *مسلم*، الفضائل ٨١.

[10] ف؛ ف ي : لشهرة .

ومنها: أمانته البليغة حتى سموه محمدا الأمين، وعفافه عن القبائح حتى لم يقدم على شيئ منها لا قبل النبوة، ولا بعدها، وشجاعته البالغة حتى لم يفر من أعدائه وإن عظم الخوف كيوم أحد، والأحزاب لثقته بوعد الله تعالى لقوله تعالى: "والله يعصمك من الناس"،[2] وغاية شفقته، ونهاية رحمته حتى عوتب بقوله تعالى: "لعلك باخع نفسك"[3] الآية، وسخاوته فى الدرجة العليا حتى نهي عن إسرافه بقوله تعالى: "ولاتبسطها كل البسط"،[4] وزهده فى الدنيا حتى أن قريشا عرضوا المال، والزوجة المليكة ليترك دعواه، فلم يلتفت؛[5] وترفعه على أهل الدنيا، والثروة؛ وغاية تواضعه لأهل الفاقة، والمسكنة؛ وتحمله، وحلمه، ومصابرته إلى غاية لم يبلغها الأولون، والآخرون؛[6] واجتماع هذه الخصال على وجه المبالغة لم يتفق لأحد من الأنبياء قبله، ولا لأحد من الأولياء بعده؛ وإنه لمن أعظم المعجزات الدالة على صدقه.

وأما ما كان خارج ذاته فمنها: ما روي أنه أخبر أصحابه بموت النجاشي،[7] وصلى عليه، ثم شاعت الأخبار أنه مات فى ذلك اليوم؛[8] وكذا روي قوله لعمار:[9] "تقتلك الفئة

---

[1] انظر: *سيرة ابن هشام*، ١٤٦/١.

[2] سورة المائدة، ٥\٦٧ .

[3] تمام الآية : "فلعلك باخع نفسك إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا" (سورة الكهف، ١٨\٦).

[4] سورة الإسراء، ١٧\٢٩ .

[5] انظر: *السيرة النبوية* لابن هشام ، ٢١٥/١-٢١٦.

[6] انظر: *أعلام النبوة* للماوردي، ٢٨٨؛ و *المواهب اللدنية* للقسطلاني، ٢٣١/٢-٢٤٤.

[7] فى هامش ل: ملك الحبشة.

[8] انظر: *دلائل النبوة* للبيهقي، ٤١٢/٤.

[9] عمار بن ياسر بن عامر الكناني أبواليقظان صحابي من الولاة الشجعان ذوى الرأي أحد السابقين إلى الإسلام هاجر إلى المدينة، وشهد بدرا، والخندق، وبيعة الرضوان، وهو أول

الباغية"،[1] فقتل مع علي رضي الله عنه[2] يوم صفين؛[3] وقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه: "أشقى الناس عاقر الناقة والذي يخضب منكب هذا من هذا"،[4] يعني 'يضرب على رأسك، ويخضب يمينك من دم هذا'، ثم كان كما قال. وقوله عليه السلام[5] للعباس[6] حين أسره: " أفد نفسك، وابن أخيك [١٨٢\أ] عقيلا،[7] ونوفلا؛[8] فإنك ذومال"،

من بنى مسجدا فى الإسلام ولاه عمر الكوفة، وشهد الجمل، وصفين مع علي، وقتل فى الثانية سنة ٦٥٧/٣٧، وعمره ثلاث وتسعون سنة. انظر: *الأعلام* للزركلي، ١٩١/٥-١٩٢؛ والمراجع التى ذكرت هناك.

1 انظر: *صحيح البخاري*، الصلاة ٦٣؛ و *صحيح مسلم*، الفتن ٧٣،٧٢، ٧٠.

2 ل: عنهما.

3 فى هامش ل: اسم جبل.

4 انظر: *مسند أحمد بن حنبل*، ٩١/١، ١٠٢، ١٣٠، ١٥٦.

5 ل – عليه السلام.

6 ل: لعباس.

7 عقيل بن أبي طالب الهاشمي القرشي أخو علي، وجعفر لأبيهما صحابي فصيح اللسان شديد الجواب وقع على الشرك إلى أن كانت وقعة بدر، فأخرجته قريش للقتال كرها، فشهدها معهم، وأسره المسلمون، ففداه العباس، فرد إلى مكة، ثم أسلم بعد الحديبية، وهاجر إلى المدينة، وشهد غزوة مؤتة، وثبت يوم خندق، وفارق أخاه عليا فى خلافته، وعمي فى أواخر أيامه توفي فى أول أيام يزيد فى حلب سنة ٦٧٩/٦٠، وكان جماعة ينتسبون إليه يعرفون ببنى عقيل. انظر: *الأعلام* للزركلي، ٣٩/٥-٤٠؛ والمراجع التى ذكرت هناك.

8 نوفل بن حارث بن عبد المطلب، صحابي كان من أغنياء قريش، وأجوادهم، وشجعانهم أسر يوم بدر، ثم أسلم، وهاجر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الخندق، وشهد فتح مكة، وحنينا، والطائف عاش إلى خلافة عمر بن الخطاب مات سنة ٦٣٦/١٥. انظر:

فقال: لا مال عندى، فقال: "أين المال الذي وضعته بمكة عند أم الفضل،[1] وليس معكما أحد؛ فقلت: إن أصبت فى سفرى هذا فللفضل كذا، ولعبدالله كذا؟"[2] فقال العباس: والذى بعثك بالحق ما علم هذا أحد غيرى، وإنك رسول الله، وأسلم هو، وعقيل رضي الله عنهما.

ومنها: انشقاق القمر ليلة البدر،[3] واجتذاب الشجر مرارا،[4] وتسليم الحجر، والشجر كما روي أنه لما لقيه جبرئيل عليه السلام، وأدى إليه الوحي بجبل حراء، ثم مضى إلى داره، فلم يمر بحجر، ولاشجر إلا سلم عليه، وشهد بنبوته؛[5] وهذه معجزة له ليعرف أنه نبي ، وأن ما رآه حق لا وسوسة.

ومنها: تسبيح الحصى فى كفه؛[6] ونبوع الماء فى غزوة تبوك من بين أصابعه حين وضع يده على فم المطهرة حتى روى منه جنوده، وسراياه، ودوابهم[7]؛ وإشباع الخلق

الأعلام للزركلي، ٩/٣٢؛ والمراجع المذكورة فيه.

[1] وهي لبابة الكبرى بنت الحارث الهلالية الشهيرة بأم الفضل زوجة العباس بن عبد المطلب ولدت من العباس سبعة، وهي التى ضربت أبالهب بعمود، فشجته فى حجرة زمزم بمكة على أثر وقعة بدر، أسلمت بمكة بعد إسلام خديجة، وكان رسول الله يزورها، ويقيل في بيتها توفيت نحو سنة ٣٠/٦٥٠. انظر: *الأعلام* للزركلي، ٦/١٠٢؛ والمراجع التى ذكرت هناك.

[2] انظر: *دلائل النبوة* لأبي نعيم الإصبهاني، ٢/٦١٩.

[3] انظر: صحيح *البخاري*، المناقب ٢٧، والتفسير ٥٤/١، ومناقب الأنصار ٣٦، و صحيح *مسلم*، صفات المنافقين ٤٣-٤٤.

[4] انظر: *سنن ابن ماجة*، الفتن ٢٣.

[5] انظر: صحيح *مسلم*، الفضائل ٢؛ و *مسند ابن حنبل*، ٥/١٠٥،٩٥،٨٩.

[6] ل + وحنين الجذع إليه حين انتقل إلى المنبر، فالتزمه حتى سكن.

[7] انظر: صحيح *البخاري*، الرقاق ١٧، والأشربة ٣١.

الكثير من الطعام اليسير مرارا في غزوة تبوك، ويوم الخندق، وضيافة جابر، وغيرها؛[1] وشكاية الناقة مرة بعد أخرى من أصحابها،[2] وشهادة[3] الشاة المشوية المسمومة يوم خيبر، وقولها 'لاتأكل مني فإني مسموم'،[4] وتعلق الصخرة بعنق أبي جهل حين أراد أن يضربه بها،[5] وسقوط شرف قصور الأكاسرة، والقياصرة بفارس، والروم ليلة ولادته حتى تحيروا، وأرسلوا إلى الكهنة يسألونهم ماذا حدث في العالم حتى سقط شرف قصورنا، فأخبروهم بولادة نبي آخر الزمان صلى الله عليه وسلم؛[6] وإظلال الغمام عليه قبل مبعثه في طريق [٨٢\ب] الشام،[7] وتسخير النخلة إياه حال صباه ليتناول من ثمرها[8] إلى غير ذلك ليقع أساسا لنبوته، وقاعدة وكيدة لرسالته.

ومنها: خرور الأصنام ليلة ولادته حتى لم يبق في ديار العرب، والعجم صنم إلا خر لوجهه،[9] و درور لبن ضروع شاة أم معبد اليابسة الجرباء حين مسح يده عليها؛[10] وما

---

[1] انظر: صحيح *البخاري*، الأطعمة ٦، ١٨؛ والمناقب ٢٥؛ وصحيح *مسلم*، الأشربة ١٤١-١٤٣؛ *وسنن ابن ماجة*، الأطعمة ٤٧.

[2] انظر: *السيرة النبوية* لابن هشام، ٣٩٦/٢-٤٠٨؛ و *تفسير ابن كثير*، ٤٢/٥-٤٣؛ و *المواهب اللدنية* للقسطلاني، ٢٠٤/١، ٢٦/٢-٣٥، ٣٥/٣-٤٥، ٧٤.

[3] ل: وشهادة.

[4] انظر: *سنن أبي داود*، الديات ٦؛ و *سنن الدارمي*، المقدمة١١؛ و *أعلام النبوة* للماوردي، ١٩٥؛ و *المواهب اللدنية* للقسطلاني، ٣٠٣/١-٣٠٤، ٥٤٢/٢-٥٤٨.

[5] انظر: *السيرة النبوية* لابن هشام، ٢١٨/١.

[6] انظر: *دلائل النبوة* للبيهقي، ١٢٦/١-١٢٩؛ و *المواهب اللدنية*، للقسطلاني، ١٣١/١.

[7] انظر: *سنن الترمذي*، المناقب ٥؛ و *السيرة النبوية* لابن هشام، ١٣٥/١؛ و *المواهب اللدنية* للقسطلاني، ١٨٨/١-١٨٩.

[8] لم أجده في المراجع.

[9] انظر: *دلائل النبوة* لأبي نعيم الإصبهاني، ٦١٢/٢؛ و *البداية والنهاية* لابن كثير، ٢٦٦/٢.

وما روي أن ذئبا دل الراعي على النبي عليه السلام،[2] وكان يحفظ الذئب غنمه.[3]

ومنها: ما روي من إنبات النخلة في[4] سنام البعير، وإدراك ثمرها في الحال، ثم تناولها الحاضرون؛ فمن علم الله أنه يؤمن كان الثمر حلوا في فمه،[5] ومن علم أنه لايؤمن عاد حجرا في فمه،[6] وتسليم ضب الأعرابي عليه،[7] وكلام الظبي، وإحياء بنت أبي أوفى،[8] وإحياء ولد الوالهة[9] بدعائه،[10] وإحياء ولد العجوز النصرانية[11] حين أتت مع أربعين شيخا من نجران بعظام ولدها، وطلبوا منه الإحياء بدعائه، فدعا الله تعالى، فأحياه، فأسلموا بأسرهم.

ولئن[12] منع التواتر في سائر المعجزات فالجواب عنه من وجهين: أحدهما أن أكثر المعجزات العقلية بأعيانها ثبت بالتواتر كزهده، وورعه، وثقته، وأمانته، وحلمه، وصبره، وفطنته، وذكائه، وجوده، وسخائه، وتواضعه، وكرمه، ورحمته، وعدله،

---

[1] انظر: *دلائل النبوة* للبيهقي، ٨٤/٦.

[2] ل: صلى الله عليه وسلم.

[3] انظر: *دلائل النبوة* للبيهقي، ٤١/٦-٤٤.

[4] ل: على.

[5] ل: في فمه حلوا.

[6] لم أجده في المراجع.

[7] ل + عليه السلام.

[8] انظر: *دلائل النبوة* لأبي نعيم الإصبهاني، ٦١٨/٢.

[9] في هامش ل: اي التي ولهت بموت ولدها.

[10] انظر لإحياء النبي صلى الله عليه وسلم ولد عجوز الميت: *دلائل النبوة* للبيهقي، ٥٠/٦-٥٢؛ و *المواهب اللدنية* للقسطلاني، ٥٧٨/٢.

[11] لم أجده في المراجع.

[12] ق؛ ف ي: فلئن.

واختصاصه بمكارم الأخلاق؛ فإن المشهور، والمعلوم من أهل العالم أنه كان مخصوصا بكل واحدة من هذه الخصال الحميدة.

والثاني: أن ثبوت كل واحدة من هذه المعجزات بعينها وإن لم يكن متواترا، ولم يكن دليل النبوة، [١٨٣\أ] لكن مجموعها مما يعلم قطعا أنه لايحصل إلا للأنبياء.

فإن قيل: المعجزات مشتبهة بالسحر، فلايوثق بها.

قلنا: لا تشتبه، لوجود الفرق بينهما من وجوه: أحدها أن التعليم، والتلمذ يدخل في السحر دون المعجزة، وقد يكون التلميذ فيه أحذق من الأستاذ.

والثاني: أن السحر لايكون بالتحكم، واقتراح المقترحين، بل بحسب ما يعلمه،[1] بخلاف معجزات الأنبياء عليهم السلام.

والثالث: أن آثار المعجزات حقيقية كشبع الجماعة الكثيرة من الطعام اليسير، وريهم من الماء القليل، والتزود منها للثاني من الزمان كما حصل يوم الخندق بخلاف السحر، لأنه مخيلات[2] لايروج[3] إلا فى أوقات مخصوصة، وأمكنة مخصوصة، على أن أحدا من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر إلى إحياء الموتى، وقلب العصا ثعبانا، وفلق القمر، والبحر، وإبراء الأكمه، والأبرص، ونحوها.

وأما الدعوى الثالثة أن من ظهرت على يديه المعجزة فهو نبي صادق، فدليلها ما مر فى وجه دلالة المعجزة على صدق الآتى بها.

---

[1] ل: تعلمه.

[2] ل: تخيلات.

[3] ل: لاتروج.

فصل فى العصمة

العصمة لغة هي المنع، والتوفيق مايتفق به الشيء، ثم اختص بمايتفق به الخير دون الشر عرفا شرعيا. ثم القائلون بالعصمة منهم من قال: المعصوم هو الذى لايمكنه الإتيان بالمعاصى؛ ومنهم من قال: إنه يكون متمكنا تمسكا بقوله تعالى: "قل إنما أنا بشر مثلكم"،[1] وقوله: "لولا[2] أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم"،[3] وقوله: " وما أبرئ نفسى"؛[4] وبأن المعصوم لو كان مسلوب [٨٣\ب] الاختيار لما استحق على عصمته[5] مدحا، ولبطل[6] الأمر، والنهي، والثواب، والعقاب.

ثم هؤلاء زعموا أن أسباب العصمة أمور أربعة: أحدها اختصاص النفس بخاصية تقتضى ذلك ملكة الانتهاء عن المعاصى؛ والثانى حصول العلم بمثالب المعاصى، ومناقب الطاعات؛ والثالث تأكد ذلك بالعلم[7] بالوحي الإلهي؛ والرابع خوف المؤاخذة على ترك الأولى، والنسيان.[8] فإذا حصلت هذه الأمور فى نفس صارت معصومة لامحالة.

---

[1] سورة الكهف، ١١٠\١٨؛ سورة فصلت، ٦\٤١؛ وفى هامش ل: والبشر متمكن.

[2] ل: ولولا.

[3] سورة الإسراء، ٧٤\١٧.

[4] سورة يوسف، ٥٣\١٢ .

[5] ل: تركه.

[6] ل: ويبطل.

[7] ل: العلم.

[8] فى هامش ل: اي ان يكون خائفا المؤاخذة على تركه ما فعله أولى من تركه، او يكون خائفا على ما ينسى.

وقال الإمام أبو منصور الماتريدي:[1] العصمة لاتزيل المحنة،[2] يعنى 'لاتجبره على الطاعة، ولاتعجزه عن المعصية، بل هي لطف من الله تعالى تحمله على فعل الخير، وتزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء.

ثم اتفقت الأمة على كون الأنبياء عليهم السلام معصومين عن الكفر إلا عند الفضيلية من الخوارج لأن عندهم يجوز صدور الذنب عنهم، وانه كفر عندهم، والعصمة عن المعاصى ثابتة بعد الوحي إلا عند الحشوية، وأجمعوا أنه لايجوز عليهم التحريف، والخيانة فى تبليغ الشرائع، والأحكام عن الله تعالى لا بالعمد، ولا بالسهو، وإلا لم يبق الاعتماد على شيئ من الشرائع.

لنا: أن المعصية لوصدرت عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة، إذ الجناية منهم أقبح، وأفحش؛ وذلك غير جائز، لأن درجات الأنبياء عليهم السلام فى غاية الشرف.

والثاني: أن الفسق يمنع قبول الشهادة، فصار أدنى حالا من عدول الأمة،[3] وإنه لايجوز. [١٨٤أ]

والثالث: أنه لوأقدم على المعصية يجب زجره عنها، فلم يكن إيذاؤه محرما، لكنه محرم لقوله تعالى: "إن الذين يؤذون الله ورسوله"؛[4] الآية.

والرابع: أنه لو أتى بمعصية لوجب علينا اتباعه لقوله تعالى:[5] "فاتبعونى"؛[1] فيلزم

---

[1] ل + رحمه الله.

[2] انظر: *تأويلات القرآن* للماتريدى، ٢٢٤/١.

[3] فى هامش ل: لأن شهادتهم مقبولة.

[4] تمام الآية : "إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والآخرة وأعد لهم عذابا أليما" (سورة الأحزاب، ٥٧\٣٣).

[5] ل — تعالى.

الجمع بين الحرمة، والوجوب، وهو محال.

والخامس: أنهم حجج الله على عباده، فلو جاز منهم ارتكاب النهي لايوثق بقولهم، فلايلزم الحجة.

والسادس: أن إبليس استثنى المخلصين عن إغوائه في قوله تعالى خبرا عنه: "فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين"،[2] والمخلص عن إغوائه لا بد وأن يكون معصوما. وكذا وصف الله تعالى لهم بأنهم عنده من المصطفين الأخيار ينافى صدور الذنب عنهم ، ولايلزم تقسيم المصطفين إلى الظالم، والمقتصد، والسابق فى قوله تعالى: "ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا"،[3] لأن الضمير عائد إلى العباد لكونها أقرب.

والسابع: أنه لوصدر الذنب عنهم لما قبلت شهادتهم بالنص الموجب للتثبت فى نبأ الفاسق؛ ومن لايقبل شهادتهم كيف يكون شهيدا على الكل يوم القيمة؟ وقد شهد الله تعالى بأن محمدا[4] شهيد على الكل يوم القيمة فى قوله: "ويكون الرسول عليكم شهيدا".[5]

فأما قبل الوحي فيجوز على سبيل الندرة، وروي أنه قيل لأبى عمرو بن العلاء[6]:

---

[1] سورة آل عمران، ٣١\٣؛ سورة طه، ٩٠\٢٠ .

[2] سورة ص، ٨٢\٣٨، ٨٣.

[3] سورة فاطر، ٣٢\٣٥؛ ل + الآية .

[4] ل + عليه السلام.

[5] سورة البقرة، ١٤٣\٢ .

[6] زبان بن عمار التميمي المازني البصري أبو عمرو، ويلقب أبوه بالعلاء، من أئمة اللغة، والأدب كان من القراء السبعة ولد بمكة، ونشأ بها، ومات بالكوفة سنة ١٥٤/٧٧٠. انظر: الأعلام للزركلي، ٧١/٣؛ والمراجع التي ذكرت هناك.

كيف تقرأ بالنون؟[1] أيلعبون وهم أنبياء؟ فقال: لم يكونوا أنبياء يومئذ. وهذ نص منه على أن أحوالهم قبل البعث يخالف أحوالهم بعد البعث؛ وهذا لأن العصمة بعد [١٨٤\ب] البعث لإلزام الحجة على ما بينا. فاما قبل البعث لم يكونوا حجة، ولم يجب قبول قولهم، فلا ضرورة في إثبات العصمة.

ويدل على صحة هذا القول قصة آدم عليه السلام. فإن قيل: لم قلتم بأن واقعة آدم عليه السلام كان قبل النبوة؟ قلنا: لوجوه ثلاثة: أحدها أنه تعالى قال: "ثم اجتباه"[2] بحرف 'ثم'، وإنه للتراخي بعد ذكر المعصية، فيدل على تأخير الاجتباء عنها. والثاني أن التوفيق بين دليل العصمة؛[3] وبين دليل وجود الذنب منهم واجب، ولا ذلك إلا بتأخر النبوة عن الجناية. والثالث أن آدم عليه السلام لو كان رسولا وقت الواقعة إما أن كان رسولا إلى الملائكة، ولا وجه له، لأنهم رسل الله قال الله تعالى: "جاعل الملائكة رسلا"[4]، والرسول لايحتاج إلى رسول آخر؛ أو إلى البشر، ولا وجه له أيضا، لأنه ما كان معه من البشر إلا حواء رضي الله عنها؛ وخطاب الشرع يأتيها من غير واسطة قال الله تعالى:" ولا تقربا هذه الشجرة"؛[5] أو كان رسولا من غير مرسل إليه، ولا وجه له أيضا.

---

[1] أي كلمة 'يلعب' في آية "أرسله معنا غدا يرتع ويلعب وإنا له لحافظون" (سورة يوسف، ١٢\١٢).

[2] سورة طه، ١٢٢\٢٠ .

[3] ل: عصمة الأنبياء.

[4] سورة فاطر، ١\٣٥ .

[5] سورة البقرة، ٣٥\٢؛ سورة الأعراف، ١٩\٧ .

فصل [فى أن الأنبياء أفضل من الملائكة]

الأنبياء أفضل من الملائكة،[1] وقالت المعتزلة، والفلاسفة: الملائكة السماوية أفضل من البشر، وهو اختيار أبى بكى الباقلانى، وأبى عبدالله الحليمى من أصحابنا. وحجتنا فى ذلك أن آدم عليه السلام كان مسجود الملائكة، والمسجود أفضل من الساجد.

فأن قيل: جاز ان يكون السجدة لله تعالى، وآدم عليه السلام كالقبلة، ولئن كان السجود لآدم لكن يجوز أن يراد به التحية، [١٨٥\أ] والترحيب كسجدة يعقوب، وبنيه ليوسف عليه السلام.[2] ولعل العرف فى ذلك الزمان أن من سلم على غيره وضع جبهته على الأرض، وتسليم الكامل على الناقص أمر معتاد.

قلنا: ذلك السجود إن لم يكن دليلا على رجحان المسجود على الساجد، وإلا لما أبى إبليس عن السجود استكبارا، ولم يقل: "أرأيتك هذ الذى كرمت علي"،[3] ولا يلزم قوله تعالى: "لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون".[4] فإن

---

[1] فى هامش ل: وقال أهل التحقيق من المتكلمين: خلق الله تعالى فى بنى آدم العقل، والشهوة، وفى الملائكة العقل دون الشهوة، وفى البهائم الشهوة دون العقل؛ فمن سلط عقله من الأدميين على شهوته، وعمل بمقتضى عقله، وترك العمل بموجب شهوته فهو أفضل من الملائكة، لأنه يساوى الملائكة فى الطاعة مع وجود المانع فى حقه دون الملائكة؛ ومن سلط شهوته على عقله، وعمل بمقتضى شهوته دون عقله فهو شر من البهيمة، لأنه يساوى البهائم فى العمل بموجب الشهوة مع وجود الزاجر فى حقه دون البهائم.

[2] يشير إلى قوله تعالى : " ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا (سورة يوسف، ١٢\١٠٠).

[3] سورة الإسراء، ١٧\٦٢.

[4] سورة النساء، ٤\١٧٢.

مثل هذا الكلام يفيد رجحان المعطوف على المعطوف عليه كما يقال "هذا العالم لايستنكف الوزير من خدمته، ولا السلطان. قلنا: مثل هذا الكلام لايفيد رجحان المعطوف على الإطلاق بدليل أنه لايفيد في قوله تعالى: "ولا الهدي ولا القلائد"،[1] ولا في قول الناس "ما أعانني على هذا الأمر لا زيد، ولا عمر".

ولئن سلمنا دلالة الآية على رجحان الملائكة على المسيح[2] لم يدل على رجحانهم على محمد عليه السلام،[3] وهو أفضل من المسيح، ولئن دلت على رجحان جملتهم[4] لم يدل على رجحان كل فرد منهم، ولئن دلت على رجحان كل فرد في صفة، وفضيلة لكنها ما دلت على رجحانهم في جميع الفضائل، والمناصب. ألا ترى أن في النظر[5] لا يفيد رجحان السلطان في جميع الفضائل؟ بل دلالتها على رجحان الملائكة في القوة، والقدرة، والاستيلاء على السموات، والأرضين.

لما روي أن وفد بني نجران أتوا رسول الله عليه السلام،[6] وناظروا في أمر عيسى عليه السلام، [٨٥\ب] فقال عليه السلام:[7] "كان عبدالله، ورسوله"،[8] فقالوا: إن عيسى يأنف من هذا القول، فالنصارى لما شاهدوا من عيسى عليه السلام إحياء الموتى، وإبراء الأكمه، والأبرص أخرجوه بسبب هذه القدرة عن عبودية الله تعالى، فقال تعالى:

---

[1] سورة المائدة، ٥\٢.

[2] ل + لكن.

[3] ل: صلى الله عليه وسلم.

[4] ل + لكن.

[5] ل: النظير.

[6] ل: صلى الله عليه وسلم.

[7] صلى الله عليه وسلم.

[8] لم أجده في المراجع.

"إن عيسى لايستنكف بهذا القدر من القدرة عن عبوديتي، ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القوة، والقدرة". ورجحان الملائكة في القدرة مسلم لا نزاع فيه، إنما النزاع في الفضيلة عند الله[1] وكثرة الثواب بالعبودية، ولا دلالة للآية[2] عليه.

فصل [في الكرامات]

ظهور الكرامة على طريق نقض الآية جائز غير ممتنع، وأنكرت المعتزلة ذلك، لأنه لوظهر ذلك لانسد طريق[3] معرفة النبي، والرسول، ولأنه لا فائدة في ظهورها بخلاف المعجزة، فإنه مست الحاجة إلى معرفة[4] النبي من المتنبي، ولا حاجة إلى معرفة الولي من غيره، إذ لا تكليف في الاعتقاد بولايته.

وأهل الحق أقروا بذلك لما اشتهر من الأخبار، واستفاض من الحكايات كما روي في خبر عمر رضي الله عنه في أمر النيل،[5] ورؤيته على المنبر جيشه بنهاوند، وسمع سارية ذلك الصوت على مسافة بعيدة،[6] وكذلك قصة أصحاب الكهف،[1]

---

[1] ل + تعالى.

[2] ل: في الآية.

[3] ؛ ف ي - طريق.

[4] ف؛ ف ي + طريق.

[5] في هامش ل: وهو أن النيل كان يزداد كل سنة حتى يغرق الضياع، والقرى، ولم يسكن حتى يلقى فيه شخص من بني آدم، فبلغوا أمره إلى عمر رضي الله عنه، فكتب شيئا، وأمر بهم بإلقائها في النيل، ففعلوا ذلك، فسكن، فلم يزدد بعده زائدا على قدر الحاجة. انظرلرواية أمرالنيل: *البداية والنهاية* لابن كثير، ١٠٠/٧.

[6] انظر: *فتح الباري بشرح صحيح البخاري* لابن حجر العسقلاني، ٥٣٩/١٣؛ *والبداية والنهاية* لابن كثير، ١٣٠/٧-١٣٢.

ومريم،[2] و آصف[3] مذكور فى القرآن.

وما زعموا أن ذلك يوجب انسداد طريق معرفة الرسول قلنا: ليس كذالك، لأن كرامة ولي هذه الأمة دليل رسالة رسولنا قطعا، فكان معجزة له. فكيف يتلبس بالمعجزة والمعجزة [١٨٦\أ] تظهر على أثر دعوى الرسالة، والولي لوادعى ذلك يكفر من ساعته، ولم تبق كرامته؟

وكذا صاحب المعجزة لا يكتم معجزته، بل يظهرها، وصاحب الكرامة يجتهد فى كتمانها، لأنه يخاف الاغترار لدى الاشتهار؛ وكذا يخاف أنها من قبيل الاستدراج[4] له دون الكرامة.

ثم فيه فائدة ظهور كرامته على الله عنده،[5] وثبوت رسالة من آمن به، ويصير كمن شاهد معجزات الرسول عليه السلام،[6] وتصير مبعثة له على الاجتهاد فى العبادات، والاحتراز عن السيئات إبقاء لتلك المنزلة العلية على نفسه، وتحريضا لمن اطلعه الله تعالى عليها من الصالحين على الجد، والاجتهاد لينال تلك المنزلة. والله الهادى.[7]

---

[1] انظر: سورة الكهف، ١٨\١٧-١٩، ٢٥.

[2] انظر: سورة آل عمران، ٣\٣٧، ٣٩؛ سورة مريم، ١٩\٢٥.

[3] انظر: سورة النمل، ٢٧/٤٠.

[4] فى هامش ل: اي الارتفاع فى الأثم درجة فدرجة.

[5] فى هامش ل: اي يظهر عند الولي أنه مكرم على الله، ويصير ذلك باعثا له على العبادة.

[6] ل: صلى الله عليه وسلم.

[7] ل — والله الهادى.

[الباب الثالث]

[مسائل السمعيات]

بقوله "وهو بكل خلق عليم"[1] بين أن الإعادة وإن كان[2] فعلا محكما متقنا لايتأتى إلا من عالم قادر، لكنه تعالى عالم قادر[3] بين علمه بقوله "وهو بكل خلق عليم"، وقدرته بقوله " الذى جعل لكم من الشجر الأخضر"[4] الذى رويت أصوله، وفروعه، وأوراقه، وغصونه من الماء نارا مع التضاد فى طبعهما. إذ الماء بارد رطب، والنار حارة يابسة،[5] ولم تصعب[6] عليه ذلك لكمال قدرته. فكيف يتعذر عليه إعادة الحيوة فى العظام الرميمة، والأجساد البالية، مع أنه لا تضاد بينهما؟ ثم أوضح ذلك بقوله "أوليس الذي خلق السموات، والأرض بقادر"[7] يعنى خلق السموات، والأرض[8] فى تقدير عقولكم أعظم من إحياء الموتى. فلما كان قادرا على ذلك فلأن يكون قادرا على إحياء الموتى أولى. [9]

ثُم نبه بقوله "إنما أمره"،[10] الآية، أنه[11] ليس ممن يتعذر عليه شئ، أويصعب عليه أمر، بل سرعة [١٨٧\أ] وجود ما يوجده كسرعة قول واحد منكم 'كن'. فإذا ثبت أنه لم يوجد الخلل فى الفاعل، ولا فى قابلية المحل لا معنى للإنكار .

---

[1] سورة يس، ٧٩/٣٦.

[2] ف، ل: كانت.

[3] ف ى: وقادر.

[4] ى – الأخضر؛ سورة يس، ٨٠\٣٦ .

[5] ل: حار يابس.

[6] ل: ولم يصعب.

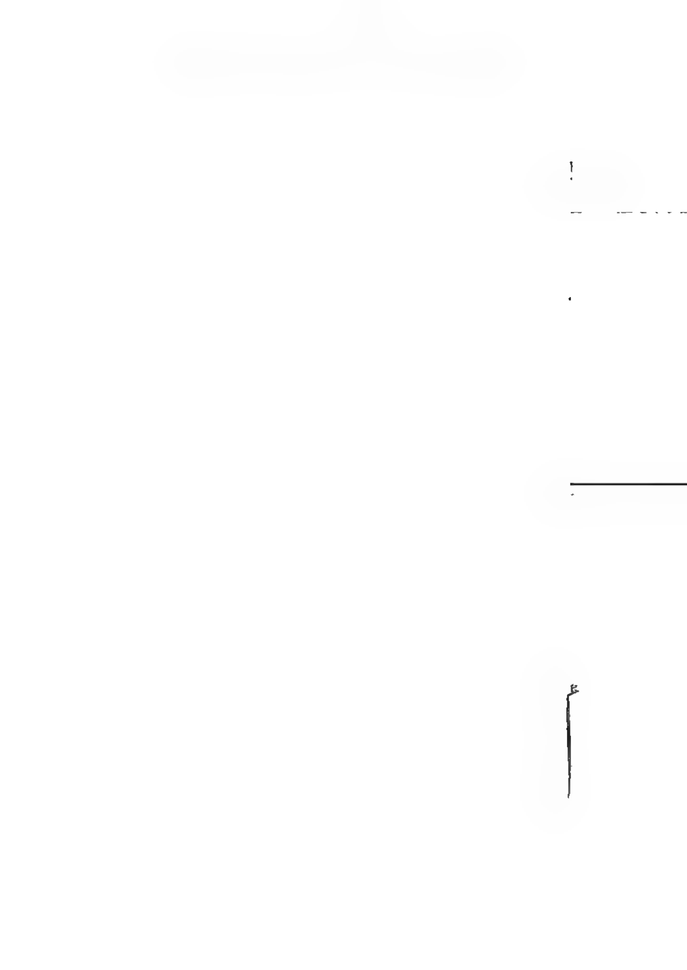
[7] سورة يس، ٣٦ \ ٨١.

[8] ف ى – والأرض.

[9] ف ى – أولى.

[10] تمام الآية: " إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون " (سورة يس، ٣٦ \ ٨٢).

[11] ف ى؛ ل + تعالى.





فإن قيل: كيف يتصور إعادة المعدوم، وكيف يتصور أن يكون المعاد عين الأول، ولم يبق للمعدوم عين حتى يعاد؟

قلنا: الحادث جائزالوجود بعد وجوده، فجواز وجوده إما ان كان لذاته، أولمعنى؛ لاجائز أن يكون لمعنى، وإلا لزم التسلسل. وإذا كان جواز وجوده لذاته يبقى جواز وجوده بعد عدمه، إذ العدم لايمنع الحكم لجواز وجوده ثانيا كما لم يمنعه أولا. ثم العدم[1] منقسم فى علم الله تعالى إلى ما سبق له الوجود، وإلى ما لم يسبق كما أن العدم الأزلي ينقسم إلى ما سيوجد، وإلى ما لايوجد. فمعنى الإعادة أن يبدل الله تعالى بالوجود المعدوم الذى سبق له الوجود .

فإن قيل: إذا أكل بعضهم بعضا، وصار أجزاء بدن المأكول بدن الآكل، فلو رد فى القيمة[2] تلك الأجزاء إلى أحد هذين الشخصين لابد وأن يضيع الثانى. ولأن جسم الإنسان لوحشر إما أن حشر بصفة كانت عند الموت، فيلزم أن الأقطع، والأعمى، والمجذوم إذا ماتوا حشروا كذلك، وإنه باطل بالاتفاق؛ وإن حشر بصفة كانت فى مدة الحيوة فعلى هذا المسلم السمين إذا كفر، ومات هزيلا، فلوحشر سمينا، وعذب فى النار يلزم إيصال العذاب إلى الأجزاء الموصوفة بالإسلام؛ وعلى عكسه الكافر السمين إذا أسلم، ومات هزيلا [٨٧\ب] يلزم إيصال الثواب إلى الأجزاء الكافرة.[3]

قلنا: المعتبر فى الحشر إعادة الأجزاء الأصلية دون الفاضلة؛ والأجزاء الأصلية لكل إنسان فاضلة بالنسبة إلى غيره، فيحشر الأجزاء الأصلية لكل واحد منهما. وأما السمن، والهزال، وسائر الأوصاف فيجوز أن يقال: لا إعادة لها، لأنها ليست من أركان أصل الخلقة. يدل عليه قوله تعالى: "ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما

---

[1] ف ى – العدم.

[2] ف ى: القيامة.

[3] ف ى: الموصوفة بالكفر.

وصما"،[1] وقوله تعالى:[2] "يوم تبيض وجوه وتسود وجوه"[3] إلى غير ذلك من الآيات التى ذكر فيها زوال الأوصاف التى كانوا عليها فى الدنيا.

وكذلك[4] حكم بعض الإنسان حكم أصله فى الإيمان، والكفر، والأجزاء؛[5] حتى إن الكافر لوقطعت يده، ثم أسلم تبعث[6] اليد المقطوعة معه؛ وكذا المؤمن إذا قطعت يده، ثم كفر،[7] لأن الكفر أحبط عمل المؤمن، وإيمانه من الأصل، حتى التحق بالكافر؛[8] وكذا الكافر إذا أسلم رفع الإسلام كفره من الأصل، حتى التحق بالمؤمن الأصلي، ودخل أجزاء[9] كل واحد منهما فى حكم أصله، ولا يكون لكل جزء حكم على حدة. دليله قوله تعالى: "كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها"،[10] ولا شك أن الجلد المبدل ليس معه فى الدنيا، ولكن جعل فى حكم الأصل. ألا ترى أن الله تعالى جعل لحم الحيوان جزءا للآدمي، فيدخل فى حكم استحقاق الثواب، أو العقاب، ويجعل جزء الآدمي جزء الحيوان، فيخرج عن استحقاق الجزاء؟

وقيل فى تأويل [١٨٨آ] الآية: إن الله تعالى يعيد الجلد المحترق إلى الحالة

---

[1] سورة الإسراء، ٩٧\١٧.

[2] ف ى – تعالى.

[3] سورة آل عمران، ١٠٦\٣.

[4] ف ى؛ ل: وكذا.

[5] ف؛ ف ي: والجزاء.

[6] ف: يبعث.

[7] ف ى؛ ل: والعياذ بالله.

[8] ف ى؛ ل + الأصلي.

[9] ف ى – أجزاء.

[10] سورة النساء، ٥٦\٤.

الأولى، ولكن الأول أظهر؛ لأنه يوافق القرآن.

والمعقول فى المسئلة أن الحكمة يقتضى الفصل بين المحق، والمبطل على وجه يضطر المبطل إلى معرفة حاله فى البطلان لئلا يبقى له ريبة فى ذلك، وليست الدنيا بدار هذا الاضطرار؛ لأنها خلقت للابتلاء، فلابد من دار يقع هذا الفصل فيها، وهو يوم القيمة، ولذلك سمي يوم الفصل؛ قال الله تعالى: "إن يوم الفصل كان ميقاتا"،[1] "إن يوم الفصل ميقاتهم أجمعين".[2]

ولأن الحكمة تقتضي جزاء كل عامل على حسب عمله؛ وقد ينعم على العاصى، ويبتلى المطيع فى دار الدنيا للابتلاء، فلابد من دار الجزاء. ولأن جزاء العمل الصالح نعمة لايشوبها نقمة، وجزاء العمل السيئ نقمة لايشوبها نعمة؛ ونعم الدنيا مشوبة بالنقم، ونقمها بالنعم، فلابد من دار يحصل فيها كمال الجزاء؛ ولأنه قديموت المحسن، والمسيئ قبل أن يصل إليهما ثواب، أوعقاب. فلولاحشر، ونشريصل الثواب فيه إلى المحسن، والعقاب إلى المسيئ لكانت هذه الحيوة[3] عبثا. وإليه الإشارة فى قوله تعالى: " لتجزى كل نفس بما تسعى ".[4]

[فصل فى سؤال القبر]

وأما سؤال منكر، ونكير حق، والتصديق به واجب لورود الشرع به،[5] وإمكانه. فإنه يستدعى فهما، وتفهيما، وذلك يستدعى حيوة، والإنسان يفهم بجزء من باطن قلبه،

---

[1] سورة النبأ، ١٧\٧٨.

[2] سورة الدخان، ٤٠\٤٤.

[3] ف ى: الدنيا.

[4] سورة طه، ١٥\٢٠. ل + و" أم نجعل المتقين كالفجار" (سورة ص، ٢٨/٣٨).

[5] انظر: سنن *أبي داود*، السنة ٢٣؛ و سنن *الترمذي*، تفسير سورة ٢/١٤؛ و سنن *النسائي*، الجنائز ١١٤؛ و سنن *ابن ماجة*، الفتن ٣٢، والزهد ٣٢.

وإحياء الجزء[1] ليفهم السؤال، ويجيب ممكن.

[فصل فى عذاب القبر]

وكذاعذاب القبر حق، لأنه تواتر عن رسول الله عليه السلام،[2] وعن الصحابة رضي الله عنهم [١٨٨\ب] الاستعاذة منه،[3] واشتهر قوله عليه السلام عند المرور بقبرين: "إنهما ليعذبان"،[4] ودل عليه قوله تعالى: "النار يعرضون عليها غدوا وعشيا"،[5] وهو ممكن، فيجب التصديق به.[6]

وأما الذي يأكله السباع فغاية ما فى الباب أن يكون بطن السباع قبرا له، فإعادة الحيوة إلى جزء يدرك العقاب ممكن؛ ولايشترط البنية المخصوصة لقيام الحيوة بها على مذهب أهل السنة، بل يجوز قيام الحيوة بالجزء المنفرد الذى لايتجزى، وإن صار الجسد ترابا، والعظام رميما.

---

[1] ف ى: جزء.

[2] ف ى؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[3] انظر: صحيح *البخاري*، الأذان ١٤٩، والجنائز ٨٥، ٨٦، ٨٧، والكسوف ١٢، والجهاد ٢٥، والدعوات ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٤، ٤٦، ٥٧؛ و صحيح *مسلم*، المساجد ١٢٣-١٢٦، ١٢٨-١٣٤، والقدر ٣٢، ٣٣، والذكر ٤٨-٥٢، ٧٢، ٧٦، والجنائز ٨٥، والكسوف ٨.

[4] انظر: صحيح *البخاري*، الوضوء ٥٥، ٥٦، والجنائز ٨٩، والأدب ٤٤، ٤٩؛ و صحيح مسلم الطهارة ١١١؛ و سنن *أبي داود*، الطهارة ١١؛ و سنن *الترمذي*، الطهارة ٥٣؛ و سنن *النسائي*، الطهارة ٢٦، ١١٦؛ و سنن *ابن ماجة*، الطهارة ٢٦.

[5] سورة غافر، ٤٠\٤٦ .

[6] فى هامش ل: ذكر الغدو، والعشي يدل على أنه عذاب القبر، لأن الغدو، والعشي لايكونان إلا فى الدنيا.

[فصل فى الميزان]

وأما الميزان فهو حق أيضا، دل عليه قواطع السمع،[1] وهو[2] ممكن، فوجب التصديق به. فإن قيل: كيف يوزن الأعمال وهي أعراض انعدمت ، والمعدوم لايوزن؟

قيل[3] له: سئل رسول الله عليه السلام[4] عن هذا، فقال: " يوزن[5] صحائف الأعمال "،[6] فإذا وضعت فى الميزان خلق الله[7] فى كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات، وهو على ما يشاء قدير.

[فصل فى الصراط]

وكذا الصراط،[8] وإنطاق الجوارح،[1] وتطاير الكتب،[2] وما أعد لأهل الجنة من

---

[1] منها قوله تعالى: "والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم" (سورة الأعراف، ٨،٩/٧)، وقوله تعالى: "ونضع الموازين القسط يوم القيامة" (سورة الأنبياء، ٤٧/٢١).

[2] ف ى: فهو.

[3] ف ى: قلنا.

[4] ف ى؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[5] ل: توزن.

[6] انظر: *فتح البارى بشرح صحيح البخارى* لابن حجر العسقلانى، ٥٣٩/١٣.

[7] ل + تعالى.

[8] سورة الصافات، ٢٣/٣٧؛ وفى هامش ل: لايقال: العقل يحيل المرور على الصراط الذى هو أدق من الشعر، وأحد من السيف، لأنا نقول: كما لايستحيل الطيران فى الهواء، والمشي على الماء لايستحيل المرور على الصراط، ومن اعترف بما ظهر على الرسل من خوارق العادات فليس يليق به استبعاد هذه الأمور.

الحور العين،[3] والأنهار،[4] والأشجار،[5] والأطعمة،[6] والأشربة؛[7] ولأهل النار فيها[8] من الزقوم،[9] والحميم،[10] والأغلال،[11] والأنكال،[12] والسلاسل[13] كل ذلك حق ثابت. إذ هي في أنفسها[14] ممكنة، والله تعالى قادر عليها، فكان خبر الصادق مفيدا للعلم[15] بوجودها .

---

[1] سورة النور، ٢٤/٢٤؛ سورة يس، ٣٦/٦٥؛ سورة فصلت، ٤١/٢٢،٢١.

[2] سورة الإسراء، ١٧\١٣، ١٤، ٧١؛ سورة الجاثية، ٤٥\٢٨؛ سورة الحاقة، ٦٩\٢٥،١٩؛ سورة الإنشقاق، ٨٤\٧

[3] سورة الصافات، ٣٧\٤٨؛ سورة الدخان، ٤٤\٥٤؛ سورة الطور، ٥٢\٢٠؛ سورة الرحمن، ٥٥\٧٢؛ سورة الواقعة، ٥٦\٢٢ .

[4] انظر على سبيل المثال: سورة محمد، ٤٧\١٢، ١٥.

[5] سورة البقرة، ٢\٢٥؛ سورة محمد، ٤٧\١٥؛ سورة الواقعة، ٥٦\٢٩،٢٨؛ سورة الرحمن، ٥٥\٦٨؛ سورة النبأ، ٧٨\٣٢.

[6] انظر على سبيل المثال: سورة الزخرف، ٤٣\٧٣.

[7] انظر على سبيل المثال: سورة محمد، ٤٧\١٢، ١٥.

[8] ف ى — فيها.

[9] سورة الصافات، ٣٧\٦٢-٦٦؛ سورة الدخان، ٤٤\٤٣-٤٦؛ سورة الواقعة، ٥٦\٥٣،٥٢.

[10] انظر على سبيل المثال: سورة الأنعام،٦\٧٠؛ سورة يونس، ١٠\٤؛ سورة الواقعة، ٥٦\٤٢-٤٤، ٩٣ .

[11] سورة الأعراف، ٧\١٥٧؛ سورة الرعد، ١٣\٥؛ سورة سبأ، ٣٤\٣٣؛ سورة الإنسان، ٧٦\٤ .

[12] سورة المزمل، ٧٣\١٢.

[13] سورة غافر، ٤٠\٧١؛ سورة الحاقة، ٦٩\٣٢؛ سورة الإنسان، ٧٦\٤.

[14] ل: نفسها.

[15] ف ى: العلم.

وما قالت الفلاسفة 'إن اللذات العقلية تقصر[1] الأفهام عن دركها، فمثل باللذات الحسية'،[2] فهو كفر صريح، والقول به إبطال [١٨٩\أ] للشرائع،[3] وسد لباب الاهتداء، والاقتداء بالأنبياء عليهم السلام، فإنه إذا جاز عليهم الكذب لمصلحة فبطل[4] الثقة بقولهم.

فصل فى الوعيد

اتفقت الأمة على وعيد الكفار، وأنهم مخلدون فى النار، واختلفوا فى العصاة من أهل القبلة فى أسمائهم، وأحكامهم. فزعم جمهور الخوارج أن من ارتكب معصية[5] صغيرة،[6] أوكبيرة اسمه الكافر،[7] وحكمه الخلود فى النار لقوله تعالى: "ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها "،[8] واسم المعصية يطلق[9] على الصغيرة، والكبيرة. ولما كان حكمها الدخول، والخلود فى النار ثبت أن اسمه كافر، لأن هذا الحكم لايكون إلا للكافر لقوله تعالى: " إلا الأشقى الذى كذب وتولى".[10]

وقالت المعتزلة: إن كانت المعصية كبيرة فاسم مقترفها فاسق لا مؤمن، ولا كافر،

---

[1] ف ى: يقصر.

[2] فى هامش ل: فإنهم لايقولون بحشر الأجساد، ولهذا قالوا بأن تلك اللذات.

[3] ف ى: الشرائع.

[4] ف ى: بطل.

[5] ف ى – معصية.

[6] ل – صغيرة.

[7] ف ى – الكافر.

[8] سورة النساء، ١٤\٤.

[9] ل: ينطلق.

[10] سورة الليل، ٩٢\١٥.

ولا منافق؛ لأن هذا الاسم متفق عليه، وما وراءه مختلف فيه، فأخذنا المتفق عليه، وتركنا المختلف فيه. وحكمه أنه يخلد فى النار إن مات قبل التوبة لقوله تعالى: "ومن يقتل مؤمنا متعمدا"[1] الاية؛ وقوله تعالى: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما"[2] الآية؛ وقوله تعالى: " أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا[3]"[4] الآية؛ جعل المؤمن قسما، والفاسق قسما دل أن الفاسق غير المؤمن. ثم بين حكم كل واحد منهما، فكانت دليل الاسم والحكم جميعا. وقوله تعالى: "وإن الفجار لفى جحيم" إلى قوله: "وما هم [٨٩\ب] عنها بغائبين"؛[5] فهو[6] يقتضى الخلود فى النار.

وكذا عمومات الوعيد نحو قوله تعالى: "ومن يولهم يومئذ دبره"[7] الآية، وقوله تعالى: "إنه من يأت ربه مجرما"[8] الآية، وقوله تعالى بعد تعديد المعاصى: "ومن يفعل ذلك يلق أثاما"[9] الآية، وقوله تعالى: "يأيها الذين آمنوا لاتأكلوا أموالكم" إلى قوله:

---

[1] تمام الآية: "ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما" (سورة النساء، ٤\٩٣).

[2] تمام الآية: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا" (سورة النساء، ٤\١٠).

[3] ل + لايستون. أما الذين آمنوا.

[4] تمام الآية: "أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لايستون" (سورة السجدة، ٣٢\١٨)

[5] سورة الإنفطار، ٨٢\١٤-١٦.

[6] ف ى؛ ل: فهذا.

[7] تمام الآية: "ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أومتحيزا إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير" (سورة النساء، ٤\١٦).

[8] تمام الآية: "إنه من يأت ربه مجرما فإن له جهنم لايموت فيها ولايحيى" (سورة طه، ٢٠\٧٤).

[9] تمام الآية: "والذين لايدعون مع الله إلها آخر ولايقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق

"ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا"؛[1] و'من'[2] في معرض الشرط للعموم. وكذا قوله: "ونسوق المجرمين إلى جهنم وردا"،[3] وقوله تعالى: "ونذر الظالمين فيها جثيا"،[4] وقوله تعالى: "ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة[5]"،[6] الآية؛[7] وذلك إنما يصدق لو حصل عقابهم في ذلك اليوم. والجمع[8] المحلى بحرف التعريف يفيد العموم، تدل عليه وجوه:

أحدها: أن أبابكر رضي الله عنه احتج بقوله عليه السلام: "الأئمة من قريش"، [9] والأنصار سلموا؛ ولولا أن مقتضاه 'كل الأئمة من قريش'، وإلا لما صحت تلك الحجة .

والثاني: أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق كقوله تعالى: "فسجد

ولايزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا" (سورة الفرقان، ٢٥\٦٨،٦٩).

[1] سورة النساء، ٤\٣٠.

[2] ل: وكلمة من.

[3] سورة مريم، ١٩\٧٦.

[4] نفس السورة\٧٢ .

[5] ف ي؛ ل + ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى.

[6] تمام الآية: "ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى فإذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون" (سورة النحل، ١٦\٦١).

[7] ف ي – الآية.

[8] ف: الجمع.

[9] انظر: *مسند ا بن حنبل*، ٣/١٢٩، ١٨٣؛ ٤/٤٢١.

الملائكة كلهم أجمعون"،[1] والتأكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الأصل.

والثالث: أنه يصح استثناء أي فرد كان، وذلك يدل على كونها للعموم.

ثم إن كانت المعصية صغيرة فاسم مقترفها المؤمن، وحكمه أنه[2] إن اجتنب الكبائر لايجوزتعذيبه على الصغائرلقوله تعالى: "إن تجتنبوا كبائرما تنهون عنه"،[3] الآية.

وقال الحسن البصري:[4] إنه[5] منافق لما روي عن النبي عليه السلام[6] أنه[7] قال: "علامة المنافق إذا ائتمن خان، وإذا حدث كذب [١٩٠\أ] وإذا وعد أخلف"؛[8] ولأنه خالف بفعله ما أعطى بلسانه، وهذا هو النفاق. وروي عنه أنه رجع عن هذا القول.

وقالت المرجئة[9] الخبيثة :لايضر مع الإيمان ذنب كما لاينفع مع الكفر طاعة،

---

[1] سورة الحجر، ١٥\٣٠؛ سورة ص، ٣٨\٧٣.

[2] ف ى – أنه.

[3] تمام الآية: "إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما" (النساء، ٤\٣١).

[4] هو حسن بن أبو الحسن يسار أبو سعيد الإمام التابعي الفقيه الزاهد توفي بالبصرة سنة ٧٢٨/١١٠، من تصانيفه *تفسير القرآن*، و *رسالة في فضل مكة*، و *كتاب الإخلاص*. انظر: *هدية العارفين* لإسماعيل باشا البغدادي، ٢٦٥/١.

[5] في هامش ل: أي صاحب الكبيرة.

[6] ف ى؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[7] في الهامش: أي صاحب الكبيرة.

[8] انظر لهذا الحديث الذي ورد في الصحيحين بألفاظ مختلفة. *صحيح البخاري*، الإيمان ٢٤، والجزية ١٧، والشهادات ٢٨، والوصايا ٨، والأدب ٦٩؛ وصحيح *مسلم*، الإيمان ١٠٦-١٠٨.

[9] المرجئة فرقة تكلمت في الإيمان، والعمل زعموا أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله، وبرسله، وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وأن الكفر الجهل به؛ كانوا يؤخرون العمل عن النية،

وحكي هذا القول عن مقاتل بن سليمان[1] صاحب التفسير.

واهل السنة لم يقطعوا القول لا بالعفو، ولا بالعقاب، بل قالوا: من ارتكب كبيرة دون الكفر غير مستحل لها، ولا مستخف بمن نهى عنها لايخرج عن الإيمان؛ وإن مات قبل التوبة إما أن يعذبه الله تعالى[2] بقدر جنايته، أو يعفو عنه بكرمه يدل عليه النص، والمعقول. أما النص فقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله"،[3] وقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا عدوى وعدوكم أولياء"،[4] وقوله تعالى: "[5]آمنوا[6] ولم يهاجروا"،[7] وقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلوة وأنتم سكارى".[1]

والعقد، ويقولون بأنه لاتضر مع الإيمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة، وبأن صاحب الكبيرة لايقضى عليه بحكم ما فى الدنيا من كونه من اهل الجنة، او من اهل النار. بعضهم يميلون فى صفات الله، ورؤيته فى الآخرة، والقرآن، والقدر إلى المعتزلة، وبعضهم إلى اهل السنة، والجماعة. انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ١٣٢-١٥٤؛ و *الفرق بين الفرق* للبغدادي، ١٢٢، ٢٠-١٢٥؛ و *الملل والنحل* للشهرستاني، ١/١٣٩-١٤٦؛ و *التعريفات* للجرجاني، ١٨٤؛ و*كشاف اصطلاحات الفنون* للتهانوي، ١/٥٢٥-٥٢٦.

[1] مقاتل بن سليمان مات سنة ١٥٠/٧٦٧، رئيس فرقة من المرجئة يزعمون أن الله جسم، وأن له جمة، وأنه على صورة الإنسان له لحم، ودم، وشعر، وعظم، وجوارح، وأعضاء من يد، ورجل، وهو مع هذا لايشبه غيره، ولايشبهه، وأنه لايعذب موحدا. انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ١٥٢، ١٥١-٢٠٩، ١٥٣.

[2] ل – تعالى.

[3] سرة التحريم، ٨\٦٦ .

[4] سورة الممتحنة، ١\٦٠.

[5] ف ى + الذين.

[6] ل: الذين آمنوا.

[7] سورة الأنفال، ٧٢\٨.

وقوله تعالى: "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا"[2] أطلق اسم الإيمان[3] مع العصيان. وقوله تعالى :"يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص"[4] وفى هذه الآية دلالة من ثلثة أوجه استدل بها ابن عباس أحدها أنه أبقى اسم الإيمان مع ارتكاب العصيان؛ والثانى أنه أبقى الأخوة الثابتة بحكم الإيمان بعد االعصيان؛[5] والثالث[6] بقاء من أهل المرحمة، والتخفيف بقوله : "ذلك تخفيف من ربكم ورحمة".[7] وإذاثبت أنه مؤمن، والمؤمن لايخلد فى النار[8] بلاخلاف، ولأنه إذا ثبت أنه مؤمن وجب أن لايدخل فى النار، فلاأقل من عدم الخلود، [٩٥\ب] لأن[9] إدخاله فى النار خزي له[10] لقوله تعالى : "إنك من تدخل النار فقد أخزيته"،[11] ولاخزي إلا على القوم[12] الكافرين لقوله تعالى : "إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين"،[13] وقوله تعالى : "يوم لايخزى الله النبي

---

[1] سورة النساء، ٤\٤٣.

[2] سورة الحجرات، ٤٩\٩.

[3] ف ى – الإيمان.

[4] سورة البقرة، ٢\١٧٨.

[5] فى هامش ل: فمن عفي له من أخيه شيئ.

[6] ف ى؛ ل + إنه.

[7] سورة البقرة، ١٧٨/٢.

[8] ف ى – فى النار.

[9] ف ى؛ ل: بيانه أن.

[10] ف ى – له.

[11] سورة آل عمران، ٣\١٩٢.

[12] ف ى – القوم.

[13] سورة النحل، ١٦\٢٧.

والذين آمنوا معه".[1]

وأما المعقول فمن وجوه أحدها :

إن الله تعالى قال: "فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره".[2] فلابد من الجمع بين العمومين؛ فإما أن يدخله[3] الجنة بإيمانه، ثم يدخله[4] النار بكبيرته، وهو باطل بالاتفاق؛ أويدخله[5] النار بكبيرته، ثم يدخل الجنة وهو الحق.

والثاني: أن المؤمن استحق الثواب بإيمانه باعتراف الخصم، فإذا فعل كبيرة فالاستحقاق الأول إن بقي لزم إيصال الثواب إليه، ولا ذلك إلا بنقله من النار إلى الجنة؛ وإن لم يبق، فهو محال لوجهين: أحدهما أنه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث أولى من انتفاء الحادث بوجود الباقي.[6] والثاني أنه لا تضاد بينهما، لأنه لوثبت التضاد كان طريان الحادث مشروطا بزوال الأول، فلوكان زواله لأجل طريان الحادث لزم الدور.

والثالث: أن الأمة أجمعت[7] على كونه تعالى عفوا، وكذا الكتاب ناطق به،[8]

---

[1] سورة التحريم، ٨\٦٦.

[2] سورة الزلزال، ٩٩\٧، ٨.

[3] ل: يدخل.

[4] ل : يدخل.

[5] ل: يدخل.

[6] في هامش ل: فإذا كان كذلك فلم لايجوز أن يتفي اسم الكبيرة، والعقوبة بها لوجود الإيمان؟

[7] ف ي: اجتمعت.

[8] انظر على سبيل المثال: سورة آل عمران، ١٥٥/٣؛ سورة النساء، ٤٣/٤، ٩٩، ١٤٩؛ سورة الشورى، ٢٥/٤٢، ٣٠.

والعفو إنما يتحقق بإسقاط العذاب المستحق؛ وعند الخصم ترك العقاب[1] على الصغيرة قبل التوبة، وعلى الكبيرة بعدها واجب. فلولا أن العفو إسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة، وإلا لاوجود له اصلا عندهم؛[2] ولايلزم جواز العفو لمن ارتكب الكبائر، والصغائر؛ لأنه لايجوزعند أكثرهم. ومن جوز [١٩١أ] منهم العفو عن الصغائر فى تلك الحالة، وجوزالتعذيب،[3] فهو متناقض أصله فى إيجاب الأصلح. ولايقال بأن العفو إسقاط العقاب عن التائب، لأن الله تعالى قال: "وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات"،[4] ولوكان[5] العفو ما ذكرتم لكان هذا تكرارا.

والرابع: أن الله تعالى وعد الحسنة بعشر[6] أمثالها، بل بسبعمائة، بل بأضعاف مضاعفة[7]؛ والسيئة بالمثل.[8] فلولا جواز العفو لصاحب كبيرة أتى بالأعمال الصالحة يلزم الخلف فى وعد الله تعالى، تعالى الله[9] عن ذلك.

---

[1] ف ى: العذاب.

[2] ف ى: عندهم أصلا.

[3] ف ى؛ ل + أيضا.

[4] سورة الشورى، ٢٥\٤٢ .

[5] ف ى: فلو كان.

[6] ف: بعشرة.

[7] يقول الله تعالى : "مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم" (سورة البقرة، ٢٦١\٢؛ انظر أيضا: سورة الأنعام، ١٦٠\٦).

[8] سورة الأنعام، ١٦٠\٦؛ سورة يونس، ٢٧\١٠؛ سورة القصص، ٨٤\٢٨؛ سورة غافر، ٤٠\٤٠؛ سورة الشورى، ٤٠\٤٢.

[9] ف ى – تعالى الله.

والخامس: أن العذاب حقه، وليس في استيفائه[1] له نفع، ولا في إسقاطه ضرر فيحسن إسقاطه كما في الشاهد.

والسادس: أن حقيقة الإيمان هو التصديق، والإقرار أمارة عليه؛ فما[2] لم يتبدل التصديق بالتكذيب، والإقرار بالإنكارلابوصف بكونه كافرا. وإذا لم يكن كافرا كان مؤمنا، إذ لا واسطة بينهما إلا الشك، والتوقف، وإنه كفر بالاتفاق.

والسابع: أن الله تعالى أمر النبي عليه السلام[3] باستغفار المؤمنين[4]؛ وكذا الأنبياء[5]، والملائكة يستغفرون للمؤمنين[6]، فلولا كان[7] استغفارا عما لايجوز عليه التعذيب لكان هذا سؤالا أن لايظلم الله عباده، وهذا باطل؛ وإن كان استغفارا عما يجوز عليه التعذيب صح مذهبنا، وبطل مذهب الخصوم.

ثم لما وقع التعارض بين آيات عموم الوعد، والوعيد، فالمعتزلة، والخوارج[8] رجحوا عموم الوعيد، [١٩١\ب] لأنه أبلغ في الزجر؛ والمرجئة رجحوا عموم الوعد، وقطعوا بأنه لايعاقب، لأنه أليق بصفات الرب من الرأفة، والرحمة؛ ونحن صرنا إلى

---

[1] ف ى + به.

[2] ف ى: فمن.

[3] ف ى: صلى الله عليه وسلم.

[4] يقول الله تعالى: "فاعف عنهم واستغفر لهم" (سورة آل عمران، ١٥٩\٣؛ انظر أيضا: سورة النور، ٦٢\٢٤؛ سورة محمد، ١٩\٤٧).

[5] سورة إبراهيم، ٤١\١٤؛ سورة نوح، ٢٨\٧١.

[6] سورة الشورى، ٥\٤٢ .

[7] ف ى + ذلك؛ ل: فلوكان.

[8] ف ى: والجوارح.

الجمع بينهما، أو إلى ترجيح الوعد حتى جوزنا العفو؛[1] لكن لايقطع[2] القول بالعفو لعموم الوعيد. وإنما رجحنا الوعد لوجوه:

أحدها: أنه قال تعالى فى سورة النساء: "وعد الله حقا"؛[3] ولم يقل فى جميع القرآن "وعيد الله حقا".

والثاني: أن العفو عن الوعيد مستحسن فى العرف، وإهمال الوعد مستقبح، فكان صرف التأويل إلى الوعيد أولى من صرفه إلى الوعد.

والثالث: أن مقصود الكريم الرحيم من إيجاد الخلق الرحمة عليهم لا العذاب، قال النبي عليه السلام[4] حكاية عن الله: "سبقت رحمتى غضبى خلقتكم لتربحوا علي لا لأربح عليكم"؛[5] وترجيح المقصود أولى .

والرابع: أن القرآن مملو من كونه تعالى غافرا، وغفورا، وغفارا، وأن له الغفران، والمغفرة؛[6] وأنه كريم،[7] رحيم،[1] وله العفو، والإحسان،[2] والفضل، والإفضال.[3] وهذا يفيد

---

[1] ف ى ~ العفو.

[2] ل: لانقطع.

[3] سورة النساء، ١٢٢\٤.

[4] ف ى؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[5] انظر صحيح *البخاري*، التوحيد ١٥، ٢٢، ٢٨، ٥٥؛ و بدء الخلق ١؛ و صحيح *مسلم*، التوبة ١٤-١٦؛ و *سنن ابن ماجة*، الزهد ٣٥٨؛ و *مسند ابن حنبل*، ٢٤٢/٢، ٢٥٨، ٢٦٠، ٣١٣، ٣٥٨، ٣٩٧، ٤٣٣، ٤٦٦.

[6] سورة غافر، ٣/٤٠؛ سورة البقرة، ٢٣/٢، ٢٢٦، ٢٢٥، ٢١٨، ١٩٩، ١٩٢، ١٨٢، ١٧٥، ١٧٣؛ سورة آل عمران، ١٥٥/٣، ١٢٩، ٨٩، ٣١؛ سورة طه، ٨٢/٢٠؛ سورة ص، ٦٦/٣٨؛ سورة فصلت، ٤٣/٤١؛ سورة محمد، ١٥/٤٧.

[7] سورة المؤمنون، ١١٦/٢٣؛ سورة الشعراء، ٤٠/٢٦؛ سورة الانفطار، ٦/٨٢.

يفيد رجحان جانب الوعد على الوعيد.

والخامس: قوله تعالى: "غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذى الطول"[4]، فقوله "غافر الذنب" إن كان المراد منه بعد التوبة لصار هذا عين قوله "قابل التوب"، فحصل منه التكرار.

ثم إنه تعالى لما ذكر عقيب هذين الوصفين ما يدل على الوعيد، وهو قوله "شديد العقاب" [١٩٢\أ] ذكرعقيبه مرة أخرى ما يدل على العفو، والصفح، فقال: " ذى الطول"[5]؛ وكل ذلك يدل على رجحان جانب الوعد.

والسادس: قوله تعالى: "إن الحسنات يذهبن السيئات"[6] دليل على أن الحسنة إنما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة. لما عرف فى اصول الفقه أن الاسم المشتق من صفة يدل على أن مأخذ اشتقاق الاسم علة لذلك الحكم، فوجب أن يكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة؛ إلا أنه ترك العمل بها فى الحسنة الصادرة من الكافر، فبقي معمولا بها فى الباقى.

والسابع: أن الله تعالى قال: "ومن يعمل سوءا أويظلم نفسه ثم يستغفرالله يجد الله

---

[1] سورة الفاتحة، ١/١، ٣؛ سورة البقرة، ٣٧/٢، ٥٤، ١٢٨، ١٤٣، ١٦٠، ١٦٣، ١٧٣، ١٨٢، ١٩٢، ١٩٩، ٢١٨، ٢٢٦؛ سورة آل عمران، ٣١/٣، ٨٩، ١٢٩؛ سورة النساء، ٢٥/٤.

[2] سورة القصص، ٧٧/٢٨؛ سورة النجم، ٣١/٥٣؛ سورة الرحمن، ٦٠/٥٥.

[3] سورة البقرة، ٢٥١/٢، ٢٤٣؛ سورة آل عمران، ٧٤/٣، ١٥، ٢١، ٧١، ١٧٤.

[4] سورة غافر، ٤٠\٣ .

[5] فى هامش ل: اي ذى الفضل على كل عباده بالخلق، والرزق، والبيان؛ وكل وجوه الإحسان.

[6] سورة هود، ١١\١١٤.

غفورا رحيما ومن يكسب إثما فإنما يكسبه على نفسه".[1] والاستغفار طلب المغفرة، وإنه ليس نفس التوبة. فصرح سبحانه وتعالى بأنه إذا استغفرالله غفرالله له تاب، أولم يتب. ولم يقل فى جانب المعصية 'ومن يكسب إثما فإنه يجد الله معذبا معاقبا'؛ فدل على رجحان الوعد، والعفو. ولايقال 'فيما ذهبتم إليه الخلف[2] فى أخبار الله تعالى فى آيات الوعيد'؛ لأن آيات الوعيد عامة مطلقة، فإخراج شيئ منها يكون خلفا، وذلك كذب.

ولاوجه إلى القول بتخصيص من عفي عنه، لأن صيغة العموم متى وردت متعرية عن دليل الخصوص دلت على إرادة المتكلم جميع أفراد ما تناوله اللفظ، كأنه نص على كل فرد بعينه باسمه الخاص له. وما هذا [١٩٢\ب] سبيله لايجوز تخصيصه إلا بدليل متصل، وقد عدم. لأنا لانسلم بأن[3] عموم الحكم واجب الاعتقاد، بل التكلم، وإرادة الخصوص شايع، بل غالب.

وكذا اللفظ العارى عن القيد يجوز أن يكون المراد به القيد عندنا. نعم، الصيغة موضوعة للعموم؛ لكن فى عرف[4] الاستعمال صارت مشتركة،[5] بل الترجيح فى الاستعمال للخصوص. لأنه ما من عام إلا وقد خص منه شيئ، فيجب التوقف فى اعتقاد العموم، ويجب العمل به؛[6] لأن العمل بالدليل الراجح مع احتمال الخطأ واجب كما فى الشهادات، وخبر العدل فى الديانات. على أن القرينة قديكون عقلية، وقد يكون

---

[1] سورة النساء، ٤\١١٠، ١١١.

[2] ف ى: خلف.

[3] ل: أن.

[4] ف ى: عرف فى.

[5] فى هامش ل: بين الخصوص، والعموم.

[6] ل: على العموم.

دلالة الحال، وقد يكون منفصلة من آية أخرى، أو خبر الرسول، فلم يكن نفيها[1] قطعيا. والذي يدل على[2] أن الصيغة الموضوعة للعموم يفيد العموم ظنا لا قطعا وجوه:

أحدها: أنها لو أفادت الاستغراق قطعا لامتنع إدخال لفظ التأكيد عليها، لأن تحصيل الحاصل محال .

والثانى: أن العلم بأنها[3] موضوعة للاستغراق إما أن يحصل بخبر المتواتر، أو بخبر الآحاد؛ والأول باطل، وإلا لما وقع الخلاف فيه؛ والثانى لايفيد إلا الظن.

والثالث: أن العادة جارية بإطلاق لفظ الكل، والجمع على الكثير قال الله تعالى: "وأوتيت من كل شيئ "[4] ومعلوم أنها ما أوتيت من العرش، والكرسي، والنجوم؛ فكانت دلالتها [١٩٣\أ] على الاستغراق ظنيا لا قطعيا. يحققه: إنها لوأفادت العموم قطعا لما حسن الاستفهام، لكنه مستحسن؛ فإن من قال 'جاءنى الناس' حسن أن يقال 'هل جاءك فلان وفلان؟' قوله 'صح' استثناء كل فرد. قلنا: صحة الاستثناء يعتمد صحة دخوله، لولا الاستثناء لوجب دخوله، لأنه صح أن يقال 'صل إلا فى وقت غروب الشمس' مع أن قوله 'صل' لايوجب الصلوة فيه.[5] وكذا صح أن يقال 'أدركت جمعا من العلماء، والمشايخ إلا فلانا، وفلانا' ومعلوم أن الاستثناء هنا ليس إلا لمنع الصحة.

وأما قوله تعالى: "وإن الفجار لفى جحيم"[6] الآية، فالجواب عنه من وجوه:

---

[1] فى هامش ل: اى نفي قرينة مخصصة.

[2] ف ى: عليه.

[3] ف ى: بها.

[4] سورة النمل، ٢٧\٢٣ .

[5] ف ى — فيه.

[6] سورة الانفطار، ٨٢\١٤.

أحدها: أن قوله "وما هم عنها بغائبين"[1] يعود إلى الفجار، فهذا الاسم إن لم يفد الاستغراق ، فظاهر، وإن أفاد فكذلك، لأنه يحتمل أن يراد 'أن الفجار بجملتهم لايغيبون عن النار'. فالكفار إذا لم يخرجوا منها فما هم بجملتهم غائبين عن النار.

والثاني: قوله "وإن الفجار لفي جحيم" يقتضي كونهم في الجحيم الآن، فلابد من حمل ذلك على الاستحقاق احترازا عن تخصيص النص. وعلى هذا قوله "وما هم عنها بغائبين[2]" محمول على أنهم لايغيبون عنها استحقاقا، ونحن نقول بموجبه، إلا أن الله تعالى[3] يعفو[4] بكرمه.

والثالث: أن الفاجر المطلق هوالكافر؛ دل عليه قوله تعالى: "أولئك هم[5] الكفرة الفجرة"،[6] فيحمل عليه توفيقا بينه، وبين قوله تعالى: "إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين"،[7] و " أن العذاب على من كذب وتولى".[8]

[٩٣\ب] ثم إن من ساعد المعتزلة في قولهم بأن العموم واجب الاعتقاد من فقهاء[9] أهل السنة أجاب عن عموم الوعيد أن الكذب يكون في الماضي لا في

---

1 نفس السورة \١٤.

2 ف ي – بغائبين.

3 ل – تعالى.

4 ف ي؛ ل + عنه.

5 ف ي – هم.

6 سورة عبس، ٨٠\٤٢ .

7 سورة النحل، ١٦\٢٧ .

8 سورة طه، ٢٠\٤٨ .

9 ف ي – فقهاء.

المستقبل. إنما فيه الخلف، وهو مذموم في الوعد دون الوعيد .قال الشاعر:[1]

"وإني إذا أوعدته، أووعدته[2]   لمخلف إيعادي، ومنجز موعدي".[3]

وقال كعب بن زهير[4] يمدح رسول الله عليه السلام:[5]

"نبئت أن رسول الله أوعدني   والخلف عند رسول الله مأمول".[6]

وقال آخر في ذم من اعتاد الوفاء بوعيده:

" كأن فؤادي بين أظفار طائر   من الخوف في جو السماء معلق

حذار امرئ قد كنت اعلم أنهمتي   ما يعد من نفسه الشر يصدق".[7]

والمحققون من أصحابنا[1] لم يجوزوا الخلف من الله[2] لا في الوعد، ولا في

---

[1] شاعر هذا البيت هو عامر بن الطفيل من بني عامر بن صعصعة، فارس قومه، وأحد فتاك العرب، وشعرائهم في الجاهلية. ولد، ونشأ بنجد، وخاض المعارك الكثيرة، وأدرك الإسلام شيخا، له ديوان شعر مات في عوده من المدينة وهو لم يسلم قبل أن يبلغ قومه سنة ٦٣٢/١١. انظر:*المعجم المفصل في شواهد النحو الشعرية* لأميل بديع يعقوب، ٢٥٥/١؛ و *معجم الشعراء* لكامل سلمان الجبوري، ٣٨/٣-٣٩؛ والمراجع المذكورة فيه

[2] ف ي: عدته.

[3] ف ي: وعدي. انظر: *ديوان عامر بن الطفيل*، ٥٨.

[4] كعب بن زهير المازني أبو المضرب شاعر عالي الطبقة من أهل نجد له ديوان شعر، اشتهر في الجاهلية هجا النبي صلى الله عليه وسلم، وأقام يشبب بنساء المسلمين، فهدر النبي دمه، فجاءه مستأمنا، وقد أسلم، وأنشده لاميته المشهورة، فعفا عنه النبي، وخلع عليه برده، توفي سنة ٦٤٦/٢٦. انظر: معجم *الشعراء* لكامل سلمان الجبوري، ٢٢٨/٤-٢٢٩؛ والمراجع المذكورة فيه.

[5] ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[6] انظر: *ديوان كعب بن زهير*، ٣٧.

[7] لم أجده في المراجع.

الوعيد لقوله تعالى: "ما يبدل القول لدي"،[3] وقوله تعالى: "ولن يخلف الله وعده"،[4] أي وعيده. والكذب يتحقق فى الأخبار عن المستقبل أيضا يدل عليه قوله تعالى: "لئن أخرجتم لنخرجن معكم" إلى قوله " إنهم لكاذبون"؛[5] على أن أخبار الله تعالى لايتعلق بزمان،[6] فلايتصور فيه الماضى، والمستقبل.

ثم يقال للمعتزلة: أليس أن المرتد عن الإسلام إذا مات يخلد فى النار، وصاحب الكبيرة إذا مات بعد التوبة يخلد فى الجنة؛ مع أن الصيغة مطلقة فى الوعد، والوعيد جميعا لم يوجد فى صيغة الوعد[7] شرط الموت على الإيمان، ولا فى الوعيد شرط الإصرار على المعصية؟ كذا يقال: أليس أن الله تعالى [١٩٤أ] قال لآدم :"إن لك ألاتجوع[8] فيها ولاتعرى"؛[9] ثم إذا[10] وجدت الزلة بدت لهما سوءاتهما، فقيد الوعد المطلق بحال عدم الزلة؟

---

[1] ف ى + رحمهم الله.

[2] ف ى + تعالى.

[3] سورة ق، ٢٩/٥٠.

[4] سورة البقرة، ٨٠\١٢ ؛ فى هامش ل: سياق الآية "ويستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده".

[5] تمام الآية: "ألم تر إلى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولانطيع فيكم أحدا أبدا وإن قوتلتم لننصرنكم والله يشهد إنهم لكاذبون" (سورة الحشر، ١١\٥٩).

[6] ف ى؛ ل: بالزمان.

[7] ف ى: الوعيد.

[8] ف ى: أن لاتجوع.

[9] سورة طه، ١١٨\٢٠.

[10] فى الهامش: لما صوابه.

والجواب عن باقي الشبهات أن ما في الآيات من ذكر الخلود في النار فذلك محمول على المستحلين، نفيا للتعارض؛ وكذا المراد من الفاسق في قوله تعالى: "أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا".[1] الفاسق المطلق هو الكافر، يدل عليه سياق الآية، وهو قوله "وذوقوا عذاب النارالذي كنتم به تكذبون".[2] وكذا صاحب الكبيرة لايوصف بكونه متعديا حدود الله،[3] بل الكافر هو الذى تعدى جميع حدودالله.[4]

ويقال للخوارج: إن الله تعالى أطلق اسم المعصية على قربان الشجرة[5] في قصة آدم عليه السلام، فلوقلت 'صار كافرا حين عصى' لصرت كافرا دون آدم عليه السلام. وإن قلت 'لم يكفر وإن عصى' فقد خص من النص آدم عليه السلام؛ فكذا غيره بالقياس.

وما قالت المعتزلة بأخذ[6] المتفق عليه، وبترك[7] المختلف فيه قول باطل. لأنه إحداث قول لم يكن في الأمة، وهذا خرق الإجماع. وفيه أيضا إحداث القول بمنزلة بين الإيمان، والكفر، وهو خروج عن الإجماع أيضا؛ والأخذ بالإجماع بمخالفة الإجماع من وجهين جهل فاحش. والمراد من الكبائر في الآية أنواع الكفر؛ يؤيده ما قرئ " إن تجتنبوا كبير ماتنهون عنه".

---

[1] سورة السجدة، ٣٢\١٨-٢٠ .

[2] في هامش ل: والمكذبون هم الكفار.

[3] في هامش ل: بل أتى ببعض حدود الله وهو الإيمان.

[4] ف ى + تعالى.

[5] يقول الله تعالى: " فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى " (سورة طه، ١٢١/٢٠).

[6] ل: نأخذ.

[7] ل: ونترك.

قوله 'خالف بفعله ما أعطى بلسانه، وذلك نفاق' [١٩٤\ب] قلنا: النفق هو إظهار الصلاح مع فساد الباطن، فمن جعل من صلحت سريرته،[1] وظهر منه فسق[2] منافقا فقد قلب القصة. وما ذكر فى الحديث فذلك علامة المنافق فى الأغلب، لأن يكون نفسها منافقا. وقد روي أن عطاء[3] رحمه الله لما سمع مذهب الحسن قال: قولوا للحسن 'إن إخوة يوسف عليهم السلام اوتمنوا فخانوا، وحدثوا فكذبوا، ووعدوا بقولهم "وإنا له لحافظون"،[4] فأخلفوا، هل صاروا بدلك منافقين؟' فقيل ذلك للحسن،[5] فقال: صدق عطاء، ورجع عن ذلك. على أن الحديث يمكن حمله على الاستحلال.

فصل [فى الشفاعة]

وإذا ثبت جواز عفو صاحب الكبيرة من غير واسطة جاز عفوه بشفاعة الأنبياء، والأخيار. وعندهم لما امتنع العفو لا فائدة[6] فى الشفاعة. والصحيح ما قلنا؛ دلت عليه الآيات، والأخبار. منها قوله تعالى: "فما تنفعهم شفاعة الشافعين"،[7] ذكر فى معرض

---

[1] ف ى: سيرته.

[2] ف ى + فى ظاهره.

[3] ابو عبد الله سعيد بن جبير الأسدي الكوفي ولد سنة ٦٦٥/٤٥، وتلمذ على عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر قتله الحجاج سنة ٧١٣/٩٥. انظر: *حلية الأولياء*، ٢٧٢/٤-٣٠٩؛ و *الوفيات*، ٢٥٦/١-٢٥٧.

[4] سورة يوسف، ١٢\١٢.

[5] ف ى + رحمه الله.

[6] ف ى — فائدة.

[7] سورة المدثر، ٧٤\٤٨.

التهديد للكفار، فلوكان المسلم كذلك لم يكن لتخصيص الكافر معنى. الاترى[1] أن إعطاء الكتاب بالشمال لما ورد توعيدا للكفار[2] يختص بهم. وكذا قوله تعالى: "ونسوق المجرمين" إلى قوله "لايملكون الشفاعة"؛[3] معناه والله أعلم "لايملكون الشفاعة لهم غيرهم"[4]. لأن حمل الآية على أن لايملكوا الشفاعة لغيرهم إيضاح الواضح؛ لأن كل أحد يعلم أن المجرم الذى يساق إلى النارلايملك الشفاعة لغيره؛ ثم استثنى منهم الذي "اتخذ عند الرحمن عهدا" [5] وهو كلمة الشهادة؛ كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنه.

وصريح قوله عليه السلام [١٩٥\أ] "شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى"[6] تبطل تأويل المعتزلة أنها للمطيعين، وهي[7] أن يطلب الرسل، والملائكة من الله تعالى[8] أن يزيدهم على مااستحقوا من الثواب بفضله؛[9] ولأن الشفاعة فى المتعارف اسم لطلب التجاوز، فلايجوز صرفه إلى طلب المزيد على الاستحقاق؛ ولأن الزيادة إذا لم يكن مستحقة بالعمل فإعطاؤها يوجب المنة، وهي تنغص النعمة عندهم، والجنة ليست بدار

---

[1] ف ى: يرى.

[2] ف ى: وعيدالكفار.

[3] يقول الله تعالى: "ونسوق المجرمين إلى جهنم وردا لايملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا" (سورة مريم، ١٩\٨٦، ٨٧).

[4] ف ى: لغيرهم.

[5] نفس الآية .

[6] انظر: *سنن أبي داود*، السنة ٢١؛ و *سنن الترمذي*، القيامة ١١؛ و *سنن ابن ماجة*، الزهد ٣٧؛ و *مسند ابن حنبل*، ٢١٣/٣.

[7] ف ى: هو.

[8] ف لى – تعالى.

[9] ف: بفضل؛ ل: تفضل.

يتنغص فيها النعم؛ ولأن إعطاء تلك الزيادة لوكان عندهم جائزا بدون الشفاعة كان منعها ظلما. فالشفاعة إذن يكون طلب الامتناع عن الظلم، تعالى الله عن ذلك.

ولا تعلق لهم بقوله تعالى: "ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع"؛[1] لأن الظالم المطلق هو الكافر؛ ولا بقوله تعالى: "ولا يشفعون إلا لمن ارتضى"؛[2] لأن صاحب الكبيرة كان مرتضى بما معه[3] من الإيمان.

وقيل :معناه 'إلا لمن ارتضى الله الشفاعة له'.[4] ولم قلتم بأن الله لايرضى بشفاعة صاحب الكبيرة؟

ولا بقوله تعالى: "فاغفر للذين تابوا"؛[5] لأن المراد 'الذين تابوا عن الشرك' بدليل قوله "واتبعوا سبيلك"[6] أي تابوا عن الكفر، ولهم ذنوب اقترفوها بعد الإيمان.

ولا بقوله تعالى: "واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا"؛[7] الآية. فلو أثرت الشفاعة فى إسقاط العذاب لجزت نفس عن نفس شيئا؛ وقوله "ولايقبل منها شفاعة" نكرة فى موضع النفي، فيعم.[8] وقوله "ولاهم ينصرون" ينفي الشفاعة [١٩٥ب] أيضا،

---

[1] سورة غافر، ١٨\٤٠ .

[2] سورة الأنبياء، ٢٨\٢١ .

[3] ف ى — معه.

[4] ف ى: لهم.

[5] يقول الله تعالى : "الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيئ رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم" (سورة غافر، ٧\٤٠).

[6] نفس الآية .

[7] تمام الآية: "واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولايقبل منها شفاعة ولايؤخذ منها عدل ولاهم ينصرون" (سورة البقرة، ٤٨\٢).

[8] ل: فتعم.

لأنها نصرة، لأن هذه الآية نازلة في حق اليهود. نعم، العبرة لعموم اللفظ، لكن حملناه على خصوص السبب نفيا للتعارض.[1] وأيضا الخصم يعترف بالشفاعة إلا أنه فسرها بطلب المزيد على الاستحقاق، فكانت الآية مخصوصة.[2]

ولا بقوله عليه السلام: "لايزنى الزانى وهو مؤمن"،[3] لأنه محمول على المؤمن العامل بحق الإيمان،[4] أوعلى معنى أن من داوم على ارتكاب كبيرة فهو بعرض أن يلحقه شوم فعله، فيورث له شبهة فى الدين فى آخر عهده، أوعلى المستحل. يدل عليه ما روى أبو الدرداء[5] رضي الله عنه عن رسول الله عليه السلام[6] أنه قال: "من قال لاإله إلا الله دخل الجنة. فقلت يا رسول الله وإن زنى، وإن سرق؟"، وأنه ردد ذلك حتى قال فى الثانية، والثالثة "نعم، وإن رغم أنف أبى الدرداء".[7]

فصل [فى العفو عن الكفر]

العفو عن الكفر يجوز عند متكلمى أهل الحديث، وكذا عند الأشعري. وعندنا لايجوز، لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيئ والمحسن؛ فيكون التسوية قبيحا. دل

---

[1] فى هامش ل: بين الآيات التى ذكرناها، وبين هذه الآيات.

[2] فى هامش ل: باعترافهم بهذه الشفاعة، فلاتبقى حجة.

[3] انظر: *سنن ابن ماجة*، الفتن ٣.

[4] فى هامش ل: وحق الإيمان أن لايزني، ولايسرق.

[5] عويمر بن مالك الأنصاري الخزرجي، صحابي كان قبل البعثة تاجرا، ثم انقطع للعبادة، ولما ظهر الإسلام اشتهر بالشجاعة، والنسك، ولاه معاوية قضاء دمشق بأمر عمر بن الخطاب، وهو أول قاض بها، وكان أحد الذين جمعوا القرآن حفظا على عهد النبي، مات بالشام سنة ٦٥٢/٣٢. انظر: *الأعلام* للزركلي، ٢٨١/٥؛ والمراجع المذكورة فيه.

[6] ف ى: صلى الله عليه وسلم.

[7] انظر: صحيح *البخاري*، الجنائز ١، وبدء الخلق ٤٦؛ و صحيح *مسلم*، الإيمان ٤٠.

عليه أن الله تعالى رد على من حكم بالتسوية بينهما، فقال: "أم حسب الذين اجترحوا السيئات"،[1] الآية، "أفنجعل المسلمين كالمجرمين أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار".[2] ولايقال القبيح ما نهي عنه، والله تعالى ليس بمنهى،[3] فلايتصور أن يكون فعله قبيحا؛ لأن الخصم معترف أن تصديق المتنبي بإظهار المعجزة[4] على يده [١٩٦أ] قبيح منه.

ثم من لايفرق بين الكفر، وسائر الذنوب فى جواز العفو لاحاجة له إلى الفرق بينهما؛ ومن فرق بينهما فى الحكم فرق بينهما فى الحكمة من وجوه:

أحدها: أن مرتكب الكبيرة مكتسب للطاعات وقت ارتكابها من خوف عقابه، ورجاء رحمته، والثقة بكرمه؛ وذلك خيرات لوقوبل منها[5] ماارتكب من الخلاف[6] لغلبة شهوة، أوقهر، أوغضب، ونحوه لترجح[7] ما كان منه من خير على ما كان منه من شر؛ فلايجوز أن يحرم نفع الخيرات بشر واحد.

والثاني: أن الكفر مذهب يعتقد للأبد، فيشاكله عقوبته؛[8] فأما[9] سائر الكبائر

---

[1] تمام الآية: "أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواءا محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون" (سورة الجاثية، ٢١\٤٥).

[2] سورة ص، ٢٨\٣٨.

[3] فى هامش ل: اي عما يفعله.

[4] ف ى — المعجزة.

[5] ف ى؛ ل: بها.

[6] فى هامش ل: خلاف أمرالله.

[7] ف ى: ليرجح.

[8] فى هامش ل: اي تكون عقوبته مؤبدا.

[9] ف ى: وأما.

لأوقات غلبة الشهوة، لا للأبد، بل فى عقيدة كل[1] من ارتكبها العزم على أن يتوب عنها.

والثالث: أن الكفرلايحتمل الإباحة، ورفع الحرمة، فكذا عقوبته لايحتمل الارتفاع، والعفو عنه.

والرابع أن الله تعالى أحسن إلى صاحب الكبيرة فى الدين وقت ارتكابها فى أن جعل حقه أعظم فى قلبه من الدارين؛ وأنبياءه، ورسله اجل فى صدره من أن يستخف بشعرة من شعورهم، أويركن إلى أحد من أعداءهم؛ ولايجوز فى الحكمة أن يضيع بحفوة[2] يعلم أن قدرها من الذنوب لايبلغ النهاية ما لايحصى من منه، وإحسانه.

فصل [فى أنه لايجوز توصيف الله بالقدرة على الظلم والكذب]

إن الله تعالى لايوصف بالقدرة على الظلم، والكذب؛ وعند الجمهور من المعتزلة يقدر، ولايفعل. لنا أن الصدق، والعدل صفة أزلية لله تعالى، وما كان صفة أزلية [١٩٦\ب] يستحيل وصفه[3] بضدها كالعلم، والقدرة، والحيوة؛ ولأن ما كان وصفه به يؤدى إلى عود نقص إليه فوصفه بالقدرة عليه، وبالعجز عنه محال كالجهل، والحركة. ولأنه لوقدر على ذلك، ثم لم يفعله لعلمه بقبحه لجرت هذه العلة منه مجرى الإلجاء إلى تركه إذا علم ما يستحقه من الذم، والسفه الذى يوجب خروجه عن وصف الإلهية، وذلك يوجب أن يكون تاركا لدفع الضرر عن نفسه، ولإبقاء[4] الإلهية على نفسه؛ وهذا

---

[1] ف ى – كل.

[2] ف ى – بحفوة.

[3] ف ى: وصفها.

[4] ف ى: أو لإبقاء.

اجتلاب نفع، ودفع ضرر، تعالى الله[1] عن ذلك.

على أن الكذب إنما يتصور في كلام هو صوت، وحرف لا في كلام النفس. تحققه: أن تعلق أخبار الله بالمخبرعنه بمثابة تعلق العلم بالمعلوم، فإذا تعلق العلم بوجود شيئ لايتعلق بعدمه[2] حال وجوده، فكذا لم يتصور الكذب في كلامه.

الكلام في الإيمان

الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق؛ قال الله تعالى: "وما أنت بمؤمن لنا"،[3] أي بمصدق لنا. وفي الشرع عبارة عن تصديق محمد عليه السلام[4] بما جاء به[5] من عند الله؛ فمن صدق الرسول عليه السلام[6] بالقلب فهو مؤمن فيما بينه، وبين الله؛[7] والإقرار باللسان شرط إجراء الأحكام. هذا هو المروي عن أبي حنيفة رضي الله عنه،[8] وإليه

---

[1] ف ي – الله.

[2] ف ي – بعدمه.

[3] سورة يوسف، ١٢\١٧.

[4] ف ي: صلى الله عليه وسلم.

[5] ف ي + محمد.

[6] ف ي: صلى الله عليه وسلم.

[7] ف ي + تعالى.

[8] ابو حنيفة نعمان بن ثابت إمام مذهب الحنفية ولد سنة ٦٩٩/٨٠، ومات سنة ٧٦٧/١٥٠، سمع ثمانية من الصحابة، وخلقا من التابعين، وروى عنه الجم الغفير منهم ابو يوسف القاضي، ومحمد بن حسن الشيباني. له رسائل في العقيدة *كالفقه الأكبر*، *والعالم والمتعالم*، و *الرسالة*، وكان من اهل كابل: انظر: *تاريخ بغداد* للخطيب البغدادي، ٣٢٥/١٣–٤٥٤؛ و *الجواهر المضية في طبقات الحنفية* لمحي الدين القرشي، ٤٩/١–٦٣.

ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي، وهو أصح الروايتين عن الأشعري،[1] وهو أيضا قول الحسين ابن الفضل البجلي.[2] وقال كثير من أصحابنا: الإيمان[١٩٧]] هو التصديق، والإقرار. وقال أهل الحديث: الإيمان هو التصديق، والإقرار، والعمل. وقالت الكرامية: هو مجرد الإقرار.[3]

والصحيح ما قلنا؛ لأنه لما كان عبارة عن التصديق فمن جعله لغيره فقد صرف الاسم عن المفهوم فى اللغة إلى غير المفهوم؛ وفيه إبطال اللسان، وتعطيل الشرائع، ورفع طريق الوصول إلى الأحكام الشرعية، والدلائل السمعية. تحققه: أن ضد الإيمان

---

[1] انظر:كتاب *اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع* لأبى الحسن الأشعري، ٧٥-٧٦؛ و*كتاب التوحيد* لأبي منصور الماتريدي، ٦٠٥؛ و *الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة* لبياضي زادة، ٨٢-٨٨.

[2] حسين بن الفضل البجلي الكوفي أبو علي المفسر مات سنة ٢٨٤/٨٩٧. انظر: *طبقات المفسرين* للسيوطي، ٤٨-٤٩.

[3] فى هامش ل: اتفق المتكلمون على أن الإيمان إما أن يكون اسما لعمل القلب، أو لعمل الجوارح، أو لمجموعهما. فإن كان اسما لعمل القلب فقيه مذهبان: احدهما أن يجعل اسما للمعرفة، وهو مذهب الإمامية، وجهم بن صفوان، وقد يميل إليه أبوالحسين؛ والثانى أن يجعل اسما للتصديق النفساني، وهو مذهبنا، وقد علم الفرق بينه، وبين الاعتقاد، والإرادة؛ وإما أن كان اسما لعمل الجوارح، فإما أن يكون اسما للقول، أولسائرالأعمال، والأول مذهب الكرامية. فإنهم جعلوه اسما للتلفظ بالشهادتين. وأما الثانى فعلى قسمين: احدهما ان يجعل اسما لعمل الواجبات، والاجتناب عن المحظورات فقط، وهو مذهب أبى على وأبى هاشم. وثانيهما ان يجعل اسما لفعل الطاعات بأسرها سواء كانت واجبة، اومندوبة، وهو مذهب [ابو] الهذيل، وعبدالجبار بن احمد. وإما ان كان اسما لمجموع أعمال القلب، والجوارح، فهم الذين قالوا: الإيمان تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. وهم أكثر السلف رحمهم الله.

هو الكفر، والكفر هو التكذيب، والجحود، وهما يكونان بالقلب؛ فكذا ما يضادهما،[1] إذ لا تضاد عند تغاير المحلين. ولأن الله تعالى عطف الأعمال على الإيمان والمعطوف غير المعطوف عليه. ولأن الله تعالى خاطب باسم الإيمان، ثم أوجب الأعمال، وذا دليل التغاير، وقصر اسم الإيمان على التصديق. ولأن الإيمان[2] شرط صحة الأعمال، والشرط غير المشروط. ولأن الإيمان لوكان اسما للمجموع لزم عدم الإيمان عند عدم العمل، وليس كذلك بدليل أن من آمن، ومات قبل العمل كان مؤمنا بالاتفاق؛ ولأن العبادة لوكانت إيمانا لكان المنتقل من عبادة إلى عبادة[3] منتقلا من إيمان إلى إيمان، ولصح قول القائل 'الجنب منهي عن تحصيل الإيمان، ومفسد الصوم، والصلوة مفسد للإيمان'، وذلك كله باطل.

ولايلزم قوله[4] تعالى: "وما كان الله ليضيع إيمانكم"؛[5] أي صلوتكم، لأنه يحتمل أن المراد من الآية تصديقهم بكون الصلوة جائزة عند التوجه إلى بيت المقدس، [١٩٧ب] ولوكان المراد نفس الصلوة فذلك جائز مجازا لدلالتها على الإيمان، أولأنه لاصحة لها بدون الإيمان. ولاالمروي عن رسول الله عليه السلام:[6] "الإيمان بضع وستون، أوبضع وسبعون شعبة"،[7] لأن الراوي شهد بغفلته حيث شك، ولايظن بالنبي

---

[1] ف ي: تضادهما.

[2] ف ي – الإيمان.

[3] ف ي – إلى عبادة.

[4] ف ي: الله.

[5] سورة البقرة، ١٤٣\٢.

[6] ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[7] انظر: *صحيح البخاري*، الإيمان ٣؛ و *صحيح مسلم*، الإيمان ٥٧، ٥٨؛ و *سنن أبي داود*، السنة ١٤؛ و *سنن النسائي*، الإيمان ١٦؛ و *سنن ابن ماجة*، المقدمة ٩.

عليه السلام الشك؛ ولأنه ورد مخالفا لدلالة الكتاب على ما ذكرنا. على[1] أن خبرالواحد فى باب الاعتقاد ليس بحجة.

فصل [فى أن الإيمان ليس مجرد إقرار]

وبما[2] قررنا أن الإيمان هو التصديق ثبت بطلان قول من جعل مجرد الإقرار إيمانا؛ ويدل عليه أيضا قوله تعالى فى المنافقين "الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم"؛[3] ولو لم يكن فى القلب إيمان لم يكن لهذا القول فائدة، ولصار هذا وصف الرسول عليه السلام،[4] والصحابة رضي الله عنهم؛[5] وكانوا معيرين بما عير به المنافقون؛ أوكان الله تعالى عير المنافقين بما عليه الرسول،[6] والصحابة، وكان مخطئا فى تعييرهم؛ وكلا القولين كفر.

ولأنه تعالى قال: "قالت الأعراب آمنا" إلى قوله"ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم"،[7] ولوكان الإيمان باللسان دون القلب لكان قولهم "آمنا" إيمانا، ولصار قوله تعالى "قل لم تؤمنوا" للرسول[8] أمرا بالكذب، تعالى الله عن ذلك. وكذا لم يكن لقوله

---

[1] ف ى – على.

[2] ف ى: ولما.

[3] سورة المائدة، ٥\٤١.

[4] ف ى – السلام.

[5] ل: رضوان الله عليهم.

[6] ف ى + عليه السلام.

[7] سورة الحجرات، ٤٩\١٤.

[8] ف ى + صلى الله عليه وسلم.

"ولما[1] يدخل الإيمان فى قلوبكم" معنى؛ لأنهم يقولون للنبي عليه السلام [2]، وللصحابة رضي الله عنهم، "ولم يدخل الإيمان[3] فى قلوبكم" أيضا.

وكذا قوله تعالى: "فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن"[4]، وقوله تعالى: "من فتياتكم المؤمنات"[5]، ثم قال: "والله أعلم بإيمانكم"[6] [١٩٨\أ] دليل على أن الإيمان بالقلب حيث يعلم الله به وحده. إذ لوكان الإيمان بالقول لكان كل سامع عالما به، فلم يختص به الله.[7]

ثم عند عبدالله ابن سعيد القطان[8] إذا وجد التصديق بالقلب، والإقرار باللسان كان الإقرار هو الإيمان لا التصديق؛ وعند انعدام التصديق لم يكن مجرد الإقرار إيمانا. فعلى هذا لم يكن المنافق مؤمنا عنده لانعدام التصديق، وهو شرط لكون الإقرار إيمانا.

---

[1] جميع النسخ: ولما لم.

[2] ف ى؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[3] ف ى – الإيمان.

[4] سورة الممتحنة، ١٠\٦٠.

[5] سورة النساء، ٢٥\٤ .

[6] نفس الآية ؛ ف ى – وقوله تعالى: "من فتياتكم المؤمنات"، ثم قال: "والله أعلم بإيمانكم".

[7] ف ى: تعالى.

[8] عبد الله بن سعيد القطان ابو محمد المعروف بابن كلاب مات بعد سنة ٨٥٤/٢٤٠ بقليل، كان يتفق مع اهل السنة فى الصفات القديمة لله تعالى، والقدر، ورؤيته عز وجل بالأبصار، واهل الكبائر؛ ولكنه كان يزعم أن الصفات قائمة بالله تعالى، وأنه جل وعلا لم يزل راضيا عمن يعلم أنه يموت مؤمنا، ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا. وكذلك قوله فى الولاية، والعداوة، والمحبة. انظر: *مقالات الإسلاميين* للأشعري، ٢٩٨-٢٩٩، ٣٥٧، ٣٦٨، ٣٧٠، ٤٤٤ ٥٤٦-٥٤٧، ٥٨٤-٥٨٧، ٦٠١-٦٠٢، ٦٠٤، ٦٠٥.

وعند الكرامية المنافق مؤمن بمجرد الإقرار بدون شريطة التصديق مع أن الله تعالى سماه كافرا بقوله: " ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا"؛[1] ونفى عنه الإيمان بقوله: "ومن الناس من يقول آمنا" إلى قوله "وما هم بمؤمنين"؛[2] وهذا رد للنص، وتخطئة لله تعالى في تسميته كافرا.

ثم هؤلاء الضلال يجعلون المكره على الكفر كافرا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان، ثم يجعلونه من أهل الجنة خالدا، ويجعلون المنافق مؤمنا ثم يجعلونه من أهل النار؛ وفساده لايخفى.

وبما ذكرنا يعرف أيضا فساد قول جهم إن الإيمان هو المعرفة؛ ويدل عليه أيضا أن أهل العناد يعرفون الرسول عليه السلام[3] كما يعرفون أبناءهم، وكانوا يكتمون الحق وهم يعلمون بشهادة الله تعالى ،[4] وما كانوا مؤمنين.

فصل [في أن الإيمان لايزيد ولاينقص]

وإذا ثبت أن الإيمان هو التصديق، وهولايتزايد في نفسه دل أن الإيمان لايزيد ولاينقص، فلازيادة له بانضمام الطاعات [١٩٨\ب] إليه، ولانقصان بارتكاب المعاصي. وكان[5] تأويل ما ورد من الزيادة في الإيمان[1] على ما روي عن ابن عباس؛[2]

---

[1] سورة المنافقون، ٦٣\٣.

[2] تمام الآية: "ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين" (سورة البقرة، ٢\٨).

[3] ف ي: صلى الله عليه وسلم؛ ل — عليه السلام.

[4] قال الله تعالى: "الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون" (سورة البقرة، ٢/١٤٦؛ انظر أيضا: سورة الأنعام، ٦/٢٠؛ سورة النحل، ١٦/ ٨٣.

[5] ف ي؛ ل: فكان.

وعن أبي حنيفة[3] أيضا أنهم كانوا آمنوا بالجملة، ثم يأتي فرض بعد فرض، فيؤمنون بكل فرض جاء، فزاد إيمانهم بالتفصيل مع[4] إيمانهم بالجملة. وكذا الثبات على الإيمان، والدوام عليه زيادة عليه في كل ساعة. ويحتمل زيادة نورالإيمان بالأعمال الصالحة؛ إذ الإيمان له نورعلى ماقال تعالى: "[5] ليطفئوا نورالله"[6]، "أفمن شرح الله صدره للإسلام فهوعلى نورمن ربه".[7]

ولايلزم قوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم"[8]، فإنه دليل النقصان[9] قبل 'اليوم'، لأن حمل الآية على ظاهرها يوجب أن من مات قبل ذلك من المهاجرين، والأنصارالذين بذلوا أنفسهم لابتغاء مرضات الله تعالى[10] مع عظيم ما حل بهم من مكائد الأعداء، وأنواع البلاء كلهم ماتوا على دين ناقص؛ وكان[11] رسول الله عليه

---

[1] يشير المؤلف إلى قوله تعالى: "وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا" (سورة الأنفال، ٢/٨)؛ انظر أيضا: سورة التوبة، ١٢٤/٩، ١٢٥.

[2] ف ى + رضي الله عنهما.

[3] ف ى + رضي الله عنه.

[4] ف ى: بعد.

[5] ف ى؛ ل + يريدون.

[6] سورة الصف، ٦١\٨؛ انظر أيضا: سورة التوبة، ٩\٣٢؛ ف ى + وقال.

[7] سورة الزمر، ٣٩\٢٢ .

[8] سورة المائدة، ٥\٣ .

[9] ل: النقص.

[10] ف ى – تعالى.

[11] ف ى: فكان.

السلام[1] يدعوهم إلى دين ناقص.

فلابد من تأويل الآية؛ وتأويلها من وجوه: أحدها أن المراد من "اليوم" عصر النبي عليه السلام[2] إذ[3] كانت قبل ذلك فترة. والثانى أن معنى[4] "أكملت" أي أظهرت لكم دينكم حتى قدرتم على إظهاره. والثالث أن يكون[5] تمامه، وكماله بأن أرعب عدوهم كمن يقتل عدوه من الملوك يقول: اليوم تم ملكى، وكمل[6] عزتى.

ثم إن أحق[7] الناس بالامتناع عن القول بالزيادة على الإيمان[8] الذين [١٩٩أ] يجعلون الأعمال من الإيمان؛ لأنه ما من عبادة توجد[9] إلا وهي من الإيمان، ولا شيئ وراء الكل ليتصور أن يكون زيادة باتصاله به.[10]

تحققه: أن الزيادة إنما يتصورعلى ذى النهاية، فأما ما لا نهاية له فالزيادة عليه محال. ثم بما[11] بينا أن الإيمان اسم خاص للتصديق، فما وجد من العبادات يشاركه فى

---

[1] ف ى: صلى الله عليه وسلم؛ ل – عليه السلام..

[2] ف ى؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[3] ف؛ ف ي: إذا.

[4] ف ى + قوله.

[5] ف ى – يكون.

[6] فى هامش ل + سلطنتى و.

[7] ف ى – احق.

[8] ف ى؛ ل + هم.

[9] ف ى: يوجد.

[10] ف ى – به.

[11] ف ى: لما.

اسم العبادة، والطاعة دون اسم الإيمان؛ فيوجود[1] شيئ منها يزداد المعنى الذي يشاركه في الاسم دون الذى يخالفه فيه.[2] فبزيادة العمل يزداد الطاعة، والعبادة لا الإيمان؛ كما إذا كان فى البيت عشرة من الرجال فدخول امرأة واحدة فيه يوجب زيادة فى الأشخاص، والآدميين[3] دون الرجال.

فصل [فى الموافاة]

وإذا ثبت أن الإيمان هو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم بما جاء به من عند الله، وهو أمر حقيقي لايتبين بانعدامه أنه ما كان موجودا؛ كمن كان قائما، ثم قعد، أوكان[4] شابا، ثم شاخ لم يتبين أنه ما كان قائما، ولاشابا.

وبهذا يعرف خطأ الأشعرية، ومن ساعدهم فى الموافاة[5] أن العبرة للختم، فمن ختم له بالإيمان تبين أنه كان مؤمنا من الابتداء؛ وحين كان خر ساجدا للصنم معتقدا للشرك، والأديان الباطلة كان مؤمنا. ومن ختم له بالكفر والعياذ بالله تبين أنه كان كافرا من الابتداء، وأنه حين كان مصدقا لله، ورسوله كافرا.[6]

وبهذا يعرف أيضا خطاؤهم فى قولهم[7] 'أنا مؤمن إن شاء الله'، لأن ذلك كشاب يقول 'أنا شاب إن شاء الله'. وهذا لأن [٩٩\ب] الإيمان إذا تحقق بحقيقته كان مؤمنا

---

[1] ف: فيوجد.

[2] ف ى – فيه.

[3] ف ى – والآدميين.

[4] ف ى: وكان.

[5] فى هامش ل: وافاه أي أتاه.

[6] ف ى: كافر.

[7] ف ى: قوله.

حقا، ولا شك فيه، إنما الشك في أنه يكون في وقت الموت مؤمنا. ولايظن بهم أنهم يشكون في وجود التصديق منهم للحال، بل إنما يبنون ذلك على مذهبهم أن لاعبرة للإيمان الموجود للحال، ولا للكفرالموجود للحال؛ بل العبرة لحالة الموت، وتلك الحالة مشتبهة عليهم. وإذا لم يعلموا بها لايعلمون ما هم عليه للحال لسقوط اعتبارماهوالموجود للحال.

والذي يدل على صحة ماذهبنا إليه أن الله تعالى شهد بالإيمان لمن آمن بالله، ورسوله بقوله: "آمن الرسول"؛[1] ومدح بقطع القول للذين قالوا: "آمنا ربنا"؛[2] ولم يأمرهم بالاستثناء. وكذا قال تعالى: "قولوا آمنا بالله"[3] أمر بذلك من غير استثناء، وقال: "ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله" إلى قوله "وقال إنني من المسلمين"[4] جعل قوله "إنني من المسلمين" أحسن قولا. والله الموفق.[5]

فصل [في أن الإيمان والإسلام واحد]

وإذا عرف أن الإيمان هو التصديق نقول[6] إن الإيمان، والإسلام شيئ واحد، وإن

---

[1] قال الله تعالى: "آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله" (سورة البقرة، ٢\٢٨٥).

[2] لعله يشير إلى قول السحرة الذين آمنوا برب هرون وموسى في قوله تعالى: "إنا آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى" (سورة طه، ٢٠\٧٣) .

[3] سورة البقرة، ٢\١٣٦ .

[4] تمام الآية: "ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين" (سورة فصلت، ٤١\٣٣).

[5] ف ي، ل — والله الموفق.

[6] ف: يقول.

كل مؤمن مسلم يدل عليه أن الله تعالى قال: "إن الدين عند الله الإسلام"،[1] وقال: "ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه"[2]، فلو كان الإيمان[3] غير الإسلام ينبغى أن لايقبل إيمان المؤمن، وكان من الخاسرين. وقال تعالى: "فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين"،[4] وقال خبرا عن موسى:[5] "قال لقومه [١٠٠\أ] يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين"،[6]وقال: "إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون"،[7] وقال: "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون"،[8] وقال: "قولوا آمنا بالله" إلى قوله "ونحن له مسلمون"[9] أمرهم فى أول الآية بأن يقولوا "آمنا"، ثم ختم الآية بأن قال"ونحن له مسلمون"، ثم قال: "فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا"،[10] وقال فى آية أخرى: "فإن أسلموا فقد اهتدوا"[11] جعلهم مهتدين بإسلامهم كما جعلهم مهتدين بإيمانهم. وكذا قال يوسف

---

1 سورة آل عمران، ١٩\٣.

2 نفس السورة \٢٥ .

3 ف ى – الإيمان.

4 سورة الذاريات، ٣٥\٥١، ٣٦.

5 ف ى+ عليه السلام.

6 سورة يونس، ٨٤\١٠ .

7 سورة النمل، ٨١\٢٧ .

8 سورة آل عمران، ١٠٢\٣.

9 تمام الاية: "قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لانفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون" (سورة البقرة، ١٣٦\٢).

10 نفس السورة \١٣٧ .

11 سورة آل عمران، ٢٠\٣.

عليه السلام: "توفني مسلما وألحقني بالصالحين"؛[1] وغير المؤمن لايلحق بالصالحين؛ وقال تعالى: "يمنون عليك أن أسلموا" إلى أن قال"هداكم للإيمان".[2] وقد روي عن النبي عليه السلام[3] أنه قال: "لايدخل الجنة إلا نفس مؤمنة"؛[4] وفي رواية "إلا نفس مسلمة"؛[5] فهذا دليل واضح أن من كان مؤمنا كان مسلما، ولاتغاير بينهما.

وقال بعض الحشوية[6] بأن الإيمان غيرالإسلام، واحتجوا بقوله تعالى: "قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا"[7] جعل الإسلام غيرالإيمان حيث أثبت الإسلام، ونفى الإيمان؛ وبحديث جبريل عليه السلام أنه سأل النبي عليه السلام[8] عن الإيمان، فقال: "أن تؤمن بالله، وملائكته،[9] ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره، وشره

---

[1] سورة يوسف، ١٢\١٠١.

[2] سورة الحجرات، ٤٩\١٧.

[3] ل: صلى الله عليه وسلم.

[4] انظر: *صحيح البخاري*، القدر ٥؛ و*صحيح مسلم*، الصيام ٦، ٧، ١٤٥؛ و*سنن الترمذي*، التفسير (٩) ٦، ٧؛ و*سنن النسائي*، الإيمان ٧، والحج ٦؛ *سنن الدارمي*، الصلوة ١٤٠، والمناسك ٧٤.

[5] انظر: *صحيح البخاري*، الجهاد ١٨٢، والرقاق ٤٥؛ و*صحيح مسلم*، الإيمان ١٧٨، ٣٧٧، ٣٧٨؛ و*سنن الترمذي*، الجنة ١٣؛ و*سنن ابن ماجة*، الزهد ٣٤، والصيام ٣٥.

[6] الحشوية قوم من الفرق الضالة تمسكوا بظواهر النصوص، فذهبوا إلى التجسيم؛سموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري، فوجدهم يتكلمون كلاما، فقال: ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة، فنسبوا إلى حشاء؛ وقيل: سموا بذلك لأن منهم المجسمة، أو هم هم، والجسم حشو. انظر: *كشاف اصطلاحات الفنون* للتهانوي، ٣٦٧/١.

[7] سورة الحجرات، ٤٩\١٤.

[8] ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[9] ف ي؛ ل + وكتبه.

من الله تعالى"[1] وسأل عن الإسلام، فقال: "أن تشهد أن لاإله إلا الله، وتقيم الصلوة، وتؤتي الزكوة، وتصوم رمضان، وتحج البيت"[1] فرق بين الأمرين.

قلنا: معنى [١٠٠\ب] الأية والله أعلم أي قولوا استسلمنا خوفا من معرة السيف، لأن المراد منه حقيقة الإسلام الذى هو مراد بقوله تعالى: "ومن يبتغ غيرالإسلام دينا"[2] إذ لوكان كذلك، والآية فى حق المنافقين، وكان الإسلام عندهم هوالأمورالظاهرة التى ذكرت فى خبر جبريل عليه السلام، وقد انقاد أهل النفاق له، وقبلوه لكان ينبغى أن لايقبل إلا ذلك، ولايقبل إيمان المخلص؛ وهذا ظاهر الفساد. على أن المراد بقوله "قولوا أسلمنا" لوكان غيرما أتوا به لكان هذا أمرا بالكذب، تعالى الله عن ذلك.

فكذا المراد من الإسلام فى الحديث ليس حقيقة الإسلام، لأن الحقيقة تنجيه من النار. ولو أن إنسانا أتى بجميع ما ذكر النبي عليه السلام[3] فى جواب قوله "ما الإسلام"، وامتنع عن اكتساب ما ذكره فى جواب قوله"ما الإيمان" لاينجو من النار، لأنه مكذب بقلبه؛ والله تعالى أخبر أن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار.

على أنه ذكر فى الروايات الصحيحة أنه سأل فى المرة الثانية عن شرائع الإسلام، أويحمل على أن الراوي[4] ترك[5] تلك الزيادة لعلمه أن أحدا لايشتبه عليه أن المراد بالسؤال الثانى هو الشرائع دون الإسلام؛ إذ لايتصور مؤمن ليس بمسلم، ولامسلم

---

[1] انظر: صحيح *مسلم*، الإيمان ١؛ و سنن *أبي داود*، السنة ١٦؛ و سنن *الترمذي*، الإيمان ٤؛ و سنن *النسائي*، المواقيت ٦؛ و سنن *ابن ماجة*، المقدمة ٧.

[2] سورة آل عمران، ٣\٨٥ .

[3] ل: صلى الله عليه وسلم.

[4] فـ ى؛ ل: هذا الراوي.

[5] فـ ـ ترك.

ليس بمؤمن؛ أويحمل على أنه أضمر لفظ الشرائع، وأقام المضاف إليه مقام المضاف كقوله تعالى: "واسئل القرية"؛[1] أويقال: ذكرالإسلام، وأراد[2] به الشرائع [١٠١\أ] بطريق المجاز كما يذكر الإيمان، ويراد به الصلوة التى هي من الشرائع.

قال فى *تلخيص الأدلة*[3]: إن الإيمان، والإسلام واحد على معنى أن الإيمان إسلام، وكل مؤمن مسلم لا على العكس، لأن الأسلام، وهو الأستسلام تحقق بالإيمان. وقد يكون الإسلام لا بمعنى الإيمان، فقد يستسلم الإنسان لضرورة بدون الإيمان كما قال تعالى فى حق الأعراب الذين قالوا آمنا: "قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا"[4] يدل عليه قول إبراهيم عليه[5] السلام: "أسلمت لرب العالمين"؛[6] وقول إبراهيم، وإسماعيل عليهما[7] السلام: "ربنا واجعلنا مسلمين لك"؛[8] أي مستسلمين لأمرك فى مستقبل العمر، ولم يكن معناه 'واجعلنا مؤمنين' لأنهما لم يزالا كانا[9] مؤمنين.

---

[1] سورة يوسف، ٨٢\١٢ .

[2] ف : وارد.

[3] لعل المؤلف يقصد به *تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد* لأبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفار البخاري الحنفى المتوفى سنة ١١٣٩/٥٣٤. انظر: *كشف الظنون*، ٤٧٢/١.

[4] سورة الحجرات، ١٤\٤٩.

[5] ف ي + الصلاة و..

[6] سورة البقرة، ١٣١\٢ ؛ ل – قول ابراهيم عليه السلام: "أسلمت لرب العالمين"، و.

[7] ف ي + الصلاة و.

[8] سورة البقرة، ١٢٨\٢.

[9] ف ي – كانا.

فصل [فى إيمان المقلد]

اختلفوا فى صحة إيمان المقلد، والصحيح أنه يصح؛ لأن الإيمان هو تصديق محمد عليه[1] السلام[2] بما جاء به من عند الله، إذ فيه تصديق بجميع ما يجب التصديق به من التصديق بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وغيرها مما يجب[3] التصديق به على التفصيل، وكذا فى كل رسول مع أمته .

ثم التصديق بحده إذا وجد بأن كان متعريا عما ينافيه من التردد، والتكذيب فهو إيمان؛ ومن أتى به يكون مؤمنا سواء معه دليل، أو لم يكن؛ وجد فى حالة الغيب، أو فى حالة معاينة العذاب؛ فعلى هذا يكون المقلد مؤمنا لوجود الإيمان منه حقيقة. ولا يلزم إيمان حالة البأس، أو عند معاينة العذاب؛[4] لأنه إيمان حقيقة، ومن أتى به [١٠١\ب] يكون مؤمنا، غيرأنه لايكون نافعا لاينال به ثواب الإيمان، ولايندفع به عقوبة الكفر. ولهذا قال أبو حنيفة[5] حيث قيل له 'ما بال أقوام يقولون : يدخل المؤمن النار؟' 'لايدخل[6] النار إلا مؤمن، إذ الكافرون مؤمنون يومئذ'.[7]

ثم اختلفوا أن نفي نفع الإيمان الحاصل عند البأس، أوعند معاينة العذاب لماذا. قال الشيخ أبو منصور الماتريدي[8] فى تأويل قوله تعالى: "لاينفع نفسا إيمانها": انه

---

[1] ف ى + الصلاة و.

[2] ل: صلى الله عليه وسلم.

[3] ف ى + به.

[4] فى هامش ل: عذاب القبر.

[5] ف ى + رضي الله عنه.

[6] ف ى: ولايدخل.

[7] انظر: *الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة* لبياضي زاده، ١٢٢.

[8] ف ى؛ ل + رحمه الله.

وقت نزول العذاب، فلايقدر أن يستدل فيه بالشاهد على الغائب ليكون قوله دليلا عن معرفة، وعلم؛ فعلى هذا إيمان المقلد لايكون نافعا. وهذا لأن الثواب إنما يكون[2] بتحمل المشقة، ولامشقة بدون صرف همته بالاشتغال بالاستدلال، ودفع الشبه المعترضة بإدءاب الفكرة، وإدمان النظر، والتأمل للتمييز بين الشبه، والحجج. فأما من جعل همته إلى[3] الوصول إلى اللذات الحاضرة، وخلى بينه وبين الاستمتاع بالعاجلة كالبهائم، ثم آمن بلامشقة، ولحوق كلفة فلا ثواب له.

وقيل عنه بأن نفي نفع الإيمان[4] عند نزول العذاب، ووقوع البأس به، لأنه إيمان دفع العذاب لا إيمان حقيقة، فلم يكن معتبرا؛ أو لأنه كان محمولا على الإيمان كالملجأ عند نزول العذاب، أو لأن عند تعلق العذاب الدنيوي، وهو مقدمة عذاب الآخرة خرجت نفسه من يديه لايقدرعلى التصرف في نفسه، والاستمتاع بها. وشيئ من هذه المعاني [١٠٢\١] لم يوجد في حق المقلد.

والشيخ أبومنصور[5] بين هذه المعاني الثلثة لحرمان من آمن عند معاينة العذاب نفع الإيمان، فيكون إشارة إلى أن المقلد لايحرم نفعه لانعدام هذه المعاني، لكنه عاص بترك الاستدلال، وحكمه حكم غيره من مرتكبي الكبائر.[6] وهذا القول يحكى عن أبي حنيفة، والشافعي،[7] وأحمد بن حنبل،[1] والثوري،[2] ومالك،[3] والأوزاعي[4] رحمهم الله.[5]

---

[1] سورة الأنعام، ١٥٨\٦.

[2] ف ي: تكون.

[3] ف ي – إلى.

[4] ف ي: للإيمان.

[5] ف ي؛ ل + رحمه الله.

[6] انظر: *تأويلات القرآن* للماتريدي، ٢٦٦/٥-٢٧٠.

[7] هو محمد بن إدريس ابو عبد الله الشافعي أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب الشافعية كافة ولد في غزة، وحمل منها إلى مكة وهو ابن ستين، وزار بغداد مرتين، وقصد

الله.[5]

وذهب أكثر المتكلمين إلى أنه لابد لثبوت الإيمان، أولكونه نافعا من دليل بنى عليه اعتقاده، غير أن الشيخ أباالحسن الرستغفنى، وأبا عبد الله الحليمي[6] ما شرطا أن

مصر سنة ١٩٩ هجرية، فتوفي بها سنة ٨١٩/٢٠٤. كان أشعر الناس، وأعرفهم بالفقه، والقراآت، له تصانيف منها *الرسالة*، و *الأم*، و *أحكام القرآن*. انظر: *الأعلام* للزركلي، ٢٤٩/٥-٢٥٠.

[1] أحمد بن محمد بن حنبل ابو عبد الله إمام المذهب الحنبلي أصله من مرو، كان ابوه والي سرخس، ولد ببغداد سنة ٧٨٠/١٦٤، ونشأ فيها، وسافر إلى بلاد مختلفة، صنف *المسند*، وله كتب فى التاريخ، والناسخ، والمنسوخ، وغير ذلك؛ مات سنة ٨٥٥/٢٤١. انظر: *الأعلام* للزركلي، ١٩٢/١-١٩٣.

[2] سفيان بن سعيد الثوري ابو عبد الله أمير المؤمنين فى الحديث كان سيد اهل زمانه فى علوم الدين، والتقوى؛ ولد فى الكوفة سنة ٧١٥/٩٧، ونشأ فيها، له من الكتب *الجامع الصغير*؛ و *الجامع الكبير* فى الحديث، توفي سنة ٧٧٧/١٦١. انظر: *الأعلام* للزركلي، ١٥٨/٣.

[3] مالك بن أنس أبو عبد الله إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية مولده، ووفاته فى المدينة المنورة كان صلبا فى دينه صنف *الموطأ*، و *الرد على القدرية*، وغيرهما مات سنة ٧٩٥/١٧٩. انظر: *الأعلام* للزركلي، ١٢٨/٦؛ والمراجع المذكورة هنلك.

[4] عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي إمام الديار الشامية فى الفقه، والزهد ولد فى بعلبك سنة ٧٠٦/٨٨، وسكن بيروت، وتوفي فيها سنة ٧٧٣/١٥٧، له *كتاب السنن فى الفقه*، و *المسائل*. انظر: *الأعلام* للزركلي، ٩٤/٤.

[5] ف ى — رحمهم الله.

[6] لعل المؤلف يقصد به ابا عبد الله حسين بن حسن المعروف بالحليمي الجرجاني فقيه شافعي قاض كان رئيس اهل الحديث فى ما وراء النهر ولد بجرجانة سنة ٩٥٠/٣٣٩، وتوفي فى بخارى سنة ١٠١٢/٤٠٣ له *المنهاج فى شعب الإيمان*. انظر: *هدية العارفين*

يبني اعتقاده على الدليل[1] فى كل مسئلة، بل إذا بنى اعتقاده على قول الرسول، وعرف أنه رسول، وأنه ظهرت على يده المعجزات، ثم قبل منه القول فى حدوث العالم، ووجود الصانع، ووحدانيته من غير أن عرف صحة كل من ذلك بدليل عقلي كان كافيا. والمشهور من مذهب أبى الحسن الأشعري أنه لايكون مؤمنا ما لم يعتقد كل مسئلة عن دليل عقلي، غيرأن الشرط أن يعرف ذلك بقلبه، ولايشترط أن يعبر ذلك بلسانه، وأن يكون قادرا على دفع ما يورد عليه من الإشكال.[2]

وعند جميع المعتزلة مع معرفة الدلائل[3] القدرة على المجادلة، وحل ما يورد عليه من الإشكال شرط، حتى لو عجزعن شيئ من ذلك لم يكن مؤمنا. وشبهتهم أن العلم المحدث نوعان؛ ضروري، واستدلالي لا ثالث لهما. وهذا الاعتقاد [١٠٢\ب] ليس بضروري، ولا استدلال معه، فلم يكن علما، ومن لا علم له بحدوث[4] العالم، وثبوت الصانع، ووحدانيته، وثبوت الرسالة لايكون مؤمنا. وهذا لأن التصديق وإن وجد إلا أن مطلق التصديق ليس بإيمان ما لم يكن مبنيا على الدليل. لأن الإيمان حقيقة هو إدخال النفس فى الأمان؛ فكل من أخبر بخبر، فتأمل فى دليله، فعرف الدليل، فصدقه يقال: آمنه، أي صدقه بعد ما أدخل نفسه فى الأمان بالتأمل فى دلائل صدقه من أن يكون مكذوبا، أومخدوعا، أوملتبسا[5] عليه فى هذا الخبر.

لإسماعيل باشا البغدادي، ٣٠٨/١؛ والأعلام للزركلي، ٢٥٢/٢.

[1] ف ى؛ ل + العقلي.

[2] لم نعثر عليه فى مؤلفات الأشعري.

[3] ف ى – الدلائل.

[4] ف ى: لحدوث.

[5] ف ى: ملبسا.

وقال عامة أهل السنة من الفقهاء، والمتكلمين: إن[1] هذا الرجل مأمور بالإيمان وهو التصديق، فإذا أتى به يكون مؤمنا، وينال الثواب الموعود بوعد الله تعالى[2] تفضلا منه، إذ هو يكون بمقابلة ما قابله،[3] وجعل ذلك بمقابلة التصديق، فيقابله إلا ما خص منه كإيمان[4] من عاين العذاب. يدل عليه أن سامع الخبر من فلان يقول: آمنت لفلان،[5] ولوكان الإيمان إدخال النفس فى الأمان ينبغى أن يقول[6] 'آمنت نفسى' لا أن يقول 'آمنت لفلان'.[7] لأن إدخال النفس فى الأمان يتعلق بالسامع لا بالمخبر؛ فإذا قيل 'آمنت له' أو 'به' دل أنه عبارة عن التصديق، لأنه يتعلق بالمخبر.[8]

وما قالوا: إن التصديق ينبغى أن يكون عن علم ليكون إيمانا، قلنا: العلم ليس بشرط عند المعتزلة، فإن حاله طلب ما يتمكن به دفع الشبه كان مؤمنا وإن انعدم العلم، لثبوت المعارضة للحال. على أن هذا الكلام على أصول المعتزلة باطل، [١٠٣\أ] لأن صاحب الكبيرة وإن وجد منه التصديق عن علم لايكون مؤمنا عندهم؛ ولأن الجهل بتحديد العلم لاينافى العلم به كما فى حق العامي، فكذا الجهل[9] بكيفية دلالة الدليل[10] لاينافى العلم عند تحقق دليله، وسببه، وخبر الصادق سبب العلم، وقد وقع له

---

[1] ل: لأن.

[2] ل – تعالى.

[3] ف ى + له.

[4] ف ى: مما كان.

[5] ف ى: بفلان.

[6] ف؛ ل: يكون.

[7] ف ى: بفلان.

[8] ف ى – فإذا قيل 'آمنت له'، أو'به' دل أنه عبارة عن التصديق، لأنه يتعلق بالمخبر.

[9] ف ى – الجهل.

[10] ف ى: الدلائل.

العلم به؛ فجهله بوجه الدلالة لايخرجه من أن يكون علما. ولأن العلم إنما شرط ليكون وسيلة إلى الإيمان المأمور به ؛ وقد تحقق الإيمان بدون العلم كإيماننا بأحوال القيمة، وبالأنبياء، والملائكة؛ فإذا حصل المقصود لا حاجة إلى الوسيلة.

ومن أصحابنا من قال: المقلد لا يخلو عن نوع علم، لأنه ما لم يقع عنده أن المخبر صادق فيما أخبر لا يصدقه. ثم خبر الواحد وإن احتمل الصدق، والكذب، ولكن متى وقع عنده أنه صادق، ولم يخطر بباله احتمال الكذب، وكان صادقا أنزل عالما، لأنه بنى اعتقاده على ما يصلح دليلا فى الجملة.

ويدل على صحة ما ذهبنا إليه صنيع رسول الله عليه السلام،[1] والخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين؛ فإن رسول الله عليه السلام[2] مع أنه بعث فى الأمة الأمية الخالية عن صناعة الاستدلال، والنظر قبل إيمان من جاء، واعترف برسالته، وأعرض عما كان يعتقده من ألوهية الأصنام، وآمن بالبعث، والنشور لمن فى القبورمن غير امتداد زمان أحاله الرؤية، والرجوع إلى قضية العقل بالتأمل.

وكذا الصديق[3] قبل إيمان من آمن من أهل الردة من غيرالاشتغال بتعليمهم من الدلائل العقلية. وكذا عند فتح سواد العراق [١٠٣\ب] قبل عمر رضي الله عنه، وعماله إيمان من كان بها من الزط،، والأنباط مع قلة أفهامهم، وبلادة أذهانهم. ولو لم يكن ذلك إيمانا لفقد شرطه، وهو الاستدلال العقلي لاشتغلوا بأحد الأمرين: إما بالإعراض عن قبول إسلامهم، وإما بنصب متكلم حاذق بصير بالأدلة ليعلمهم صناعة الكلام إلى أن يبلغوا مرتبته.

---

[1] ف ى: صلى الله عليه وسلم.

[2] ف ى؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[3] ف ى + رضي الله عنه.

تحققه:[1] أن هذا الصنيع من الرسول، والخلفاء، والأئمة على رأي الخصوم داخل في حد السفه، ويقي الرسول فى عهده التكليف بتعليم[2] من بلغ إليه الرسالة نهاية علم الأصول. فإذا فارق الدنيا، ولم يفعل ذلك، وحكم بإيمانهم كان مخطئا فى الحكم بإيمانهم،[3] مقصرا فى أداء ما أمر بأدائه. وفساد هذا الكلام لايخفى على المجانين فضلا عن العقلاء.

ثم هذه المسئلة فى حق من نشأ فى قطر من الأقطار، أوشاهق جبل من الجبال لم تبلغه الدعوة، فشاهده مسلم، فدعاه إلى الدين، وبين له مايجب اعتقاده، فصدقه فى جميع ذلك. وأما أهل دارالإسلام عوامهم، وخواصهم، نسوانهم، وصبيانهم فكلهم مؤمنون مسلمون عارفون بالله تعالى، لن يخلو أحد منهم عن ضرب استدلال، وإن كان لايهتدى إلى العبارة عن دليله، ولايقدر على دفع الشبه المعترضة. حتى أن واحدا منهم[4] متى عاين من الأهوال، والأفزاع يصف الله تعالى بكمال قدرته، ونفاذ مشيئته. فلم يكن فيه خلاف بين مشايخنا، ولا بيننا وبين الأشعريين؛ إنما الخلاف فيه بيننا وبين المعتزلة .

وذكر فى *الميزان*[5] : أن الوقوف [١٠٤\أ] على الدلائل فى مسائل الكلام فرض كفاية فى حق من رزق فهما ذكيا، وخاطرا لطيفا. فأما تحريك العوام إلى ذلك ربما يقع فى قلوبهم شبه لايتحل[6] إما لقصور فى المعلمين، أولخفاء المسئلة،[1] أولغلظ خاطر

---

[1] ف ى: يحققه.

[2] ل ى: بتكليف.

[3] ف ى: فى إيمانهم.

[4] ف ى — منهم.

[5] لم نقف على ما أراده المؤلف من هذا الكتاب.

[6] لاتنحل.

البعض؛ فالتحرز عنه أولى.

الكلام فى الإمامة[2]

الإمامة، والخلافة بعد رسول الله عليه السلام[3] حق بدليل الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول. أما الكتاب فقوله تعالى: "وعد الله الذين آمنوا"[4]، الآية وعد الأستخلاف فى هذه الأمة كما فى الأمم السالفة بلام التأكيد. وأما[5] السنة فما روي عن النبي عليه السلام[6] أنه قال: " أول الأمر نبوة، ورحمة، ثم خلافة، ورحمة، ثم ملك عضوض"،[7] وفى حديث آخر: " الخلافة بعدى ثلثون سنة".[8] وأما[9] الاجماع فقد

---

[1] ل + فى نفسها.

[2] ف ى – الكلام فى الإمامة.

[3] ف ى + صلى الله عليه وسلم؛ ل: عليه الصلوة والسلام.

[4] تمام الآية: "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني ولايشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون" (سورة النور، ٥٥/٢٤).

[5] ف ى – وأما.

[6] ل: صلى الله عليه وسلم.

[7] لم نقف على هذه الرواية بهذا اللفظ، ولكنها مذكورة بلفظ "الخلافة ثلاثون عاما، ثم بعد ذلك الملك" (انظر: مسند *ابن حنبل*، ٢٢٠/٥، ٢٢١)، وبلفظ "أول دينكم نبوة، ورحمة" (انظر: سنن *الدارمي*، الأشربة ٨).

[8] انظر: سنن *الترمذي*، الفتن ٤٨؛ و سنن *أبي داود*، السنة ٨؛ و مسند *ابن حنبل*، ٢٧٣/٤؛ ٤٤/٥، ٢٢٠، ٢٢١، ٤٠٤.

[9] ف ى – وأما.

اجتمعت الأمة على الخلافة بعد رسول الله عليه السلام.[1]

وأما[2] المعقول فلأن المسلمين لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وجمعهم، وأعيادهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وحماية بيضتهم، وقطع مادة شرور المتغلبة. وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقا بحراسة نفسه عن سيوف الظلمة، وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم، والعمل الموصلين إلى سعادة الأبد. ويشهد له مشاهدة أوقات الفترة بموت السلاطين، والأئمة؛ فإنه لودام ذلك، ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع[3] دام الهرج، وعم السيف، وشمل القحط،، وكان [١٠٤\ب] كل من عز بز، وغلب سلب، ولم يتفرغ أحد للعلم، والعبادة. ولهذا قيل: الدين، والسلطان توأمان؛ وقيل أيضا: الدين آس، والسلطان حارس، وما لا آس له فمهدوم، وما لا حارس له فضايع.

تحققه:[4] أن الخلق مع اختلاف طبقاتهم وتشتت أهوائهم، وتباين آرائهم لوخلوا وآرائهم، ولم يكن لهم رأي مطاع[5] يجمع شتاتهم هلكوا من عند آخرهم. وهذا داء لاعلاج له إلا بسلطان مطاع قاهر.

ثم ينبغي أن يكون الإمام في كل وقت ظاهرا يمكنه القيام بما نصب هو له، إذ نصب من لا يمكنه القيام بذلك غير مفيد. وبهذا[6] يبطل قول الروافض بإمام غائب مختف ينتظرون خروجه.

---

[1] ف ى: صلى الله عليه وسلم.

[2] ف ى – وأما.

[3] ف ى: يطاع.

[4] ف ى: يحققه.

[5] ف ى: لمطاع.

[6] ف ى: بهذا.

ولايشترط أن يكون هاشميا خلافا للروافض؛ لأن المروي الذي انقادت له الصحابة، وسلمت الأنصار الأمر[1] للمهاجرين[2] وهو قوله عليه السلام:[3] "الأئمة من قريش"[4] يقتضى اشتراط القرشي دون الهاشمي.

فصل[5] [في خلافة أبي بكر]

ثم إن أبابكرالصديق رضي الله عنه بعد رسول الله عليه السلام[6] كان إماما حقا، وخليفة محقا. لأنه مستجمع شرائط صحة الخلافة من العلم، والديانة، والصلابة، ورباطة الجأش، والعلم بتدابيرالحروب، ومعرفة سياسة العامة، وتسوية أمورالرعية، وكونه قرشيا. ولهذا اختارته الصحابة رضي الله عنهم. ويدل على خلافته قوله تعالى: "قل للمخلفين"،[7] الآية، لأن فيها إشارة إلى أن الداعي مفترض الطاعة ينالون الثواب بطاعتهم إياه.[8]

ثم سلف الأمة اختلفوا في المراد بقوله: "اولى بأس شديد".[9] [١٠٥\أ] منهم من

---

[1] ف ى – الأمر.

[2] ف ى: والمهاجرون.

[3] ف ى : والمهاجرون.

[4]

[5] ف ى– فصل.

[6] ف ى: صلى الله عليه وسلم؛ ل – عليه السلام.

[7] تمام الآية: "قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم اولى بأس شديد تقاتلونهم أويسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما" (سورة الفتح، ١٦\٤٨).

[8] ف ى + ويستحقون العذاب الأليم بعصيانهم إياه.

[9] سورة الفتح، ١٦/٤٨.

قال 'بنو حنيفة'، ومنهم من قال 'أهل فارس'، فإن كان المراد بنى حنيفة، وقد كان الداعى إليهم أبابكر رضي الله عنه، فثبت بذلك خلافته؛ وبثبوت خلافته ثبت خلافة من استخلفه بعده، وهو عمر رضي الله عنه. وإن كان المراد منه أهل فارس، والداعى إليهم كان عمر رضي الله عنه، فثبت خلافته، وبثبوت خلافته ثبت خلافة من عقد هو له الخلافة، وهو أبوبكر رضي الله عنه. فكان فى الآية دليل خلافة الشيخين رضي الله عنهما.

وتعلقت الروافض بما تلونا؛[1] فإنه تعالى وعد الاستخلاف فى هذه الأمة، وشبهه باستخلاف من قبلنا، وكان الاستخلاف فيمن قبلنا فى أهل العصمة من الكفرنحو آدم، وداود، وسليمان صلوات الله عليهم؛ فيجب أن يكون[2] فى هذه الأمة على هذا النمط. وكان علي بن أبى طالب كرم الله وجهه هو المختص بالعصمة من الكفر من بين الصحابة.

والجواب: أن تشبيه الشيئ بالشيئ لايقتضى التسوية بينهما من جميع الوجوه. دليله قوله تعالى: "إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم"،[3] وهذا التشبيه[4] لم يوجب التسوية بينهما من جميع الوجوه؛ ولأن التشبيه لوأوجب التسوية[5] بينهما من جميع الوجوه يلزم بطلان التشبيه من الأصل؛ لأن المشبه يصير عين المشبه به حينئذ، فلايبقى التشبيه. على أن التشبيه إذا كان مقرونا بقرينة كانت[6] العبرة للقرينة فى حق التشبيه؛ وفيما نحن

---

[1] ف ى: تلوناه.

[2] ف ى – أن يكون.

[3] سورة آل عمران، ٥٩\٣.

[4] ف ى: هذا التشبيه.

[5] ف ى – التسوية.

[6] ل: كان.

فيه التشبيه مقرون بقرينة تمكين الدين، وإبدال الأمن [١٠٥\ب] من بعد الخوف، فاقتضى ظاهر التشبيه أن يكون المستحق للخلافة من هو أخص بهذه القرينة، وكان الأخص بهذه القرينة أبابكرالصديق رضي الله عنه. لأن أساس تمكين الدين، وإبدال الأمن بعد الخوف إنما كان في عهده؛ فإنه[1] ببركة إمامته، ويمن خلافته تألف القلوب بعد ما اختلفت، واجتمعت[2] الكلمة بعد ما تفرقت. فإنه رد من ارتد عن الإسلام إليه،[3] وقهرمن نكص على عقبيه، وطهر جزيرة العرب عن أهل الشرك، ومن أبى عن الرجوع إليه.

ولولم يكن من بركة إمامته إلا ارتفاع ما وقع من الاختلاف بين الصحابة[4] لكان ذلك دليلا كافيا على كونه محقا. فإن بعد وفاة النبي عليه السلام[5] كان عمر رضي الله عنه يقول: إنه لم يمت، ومن قال إنه مات أفعل به كذا وكذا، إلى أن أتى أبو بكر رضي الله عنه، وأخبرأنه مات، وتلا قوله تعالى: "إنك ميت وإنهم ميتون"؛[6] ثم صعد المنبر، وخطب، وقال في خطبته: ألا من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات. ومن كان يعبد رب محمد فإنه حي لايموت. فأجمع الناس على موته عليه السلام.[7]

ثم اختلفوا في موضع دفنه؛ فاختاربعضهم بيت المقدس لأنه مقابر الأنبياء عليهم

---

[1] ل + كان.

[2] ف ى: واجتمع.

[3] ف ى – اليه.

[4] ف ى + رضي الله عنهم.

[5] ل: صلى الله عليه وسلم.

[6] سورة الزمر، ٣٩\٣٠.

[7] ف ى: صلى الله عليه وسلم.

السلام؛ واختار المهاجرون مكة لأنه منشاؤه، وبلد[1] آبائه؛ والأنصار المدينة لأنه دارهجرته، ومكان ظهور ملته، وانتشار دعوته حتى روى أبوبكر[2] رضي الله عنه "أن الأنبياء[3] يدفنون حيث يقبضون"[4] فقبلوا روايته، وارتفع الخلاف ببركته.

ثم اختلفوا في تنفيذ جيش أسامة بن زيد[5] ، وفي ترك الصدقات في تلك السنة؛ وأبى هو رضي الله عنه [١٠٦\أ] إلا تنفيذ ما أمر به رسول الله عليه السلام،[6] وقال: لا أحل عقدة عقدها رسول الله عليه السلام؛[7] وقال في باب الصدقات: لو[8] منعوني عقالا، أو عناقا مما كانوا يؤدون إلى رسول الله عليه السلام[9] لقاتلتهم بالسلاح؛[10] فانقادوا كلهم لأمره، وساعدوه على رأيه.

---

[1] ف: بلد.

[2] ف ي + الصديق.

[3] ف ي + عليهم السلام.

[4] انظر: *موطأ مالك*، الجنائز ٢٧؛ و *مسند ابن حنبل*، ١/٧.

[5] اسامة بن زيد ابو محمد من كنانة عوف صحابي جليل ولد بمكة، ونشأ على الإسلام ، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحبه حبا جما، هاجر مع النبي إلى المدينة، وأمره عليه السلام قبل أن يبلغ العشرين من عمره، فكان مظفرا موفقا. رحل اسامة بعد وفاة النبي إلى وادي القرى، فسكن فيها، ثم انتقل إلى دمشق في أيام معاوية، فسكن المزة، وعاد إلى المدينة، فأقام إلى أن مات بالجرف سنة ٦٧٣/٥٤. انظر: *الأعلام* للزركلي، ١/٢٨١-٢٨٢.

[6] ف ي – إلا تنفيذ ما أمر به رسول الله عليه السلام؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[7] ف ي: صلى الله عليه وسلم.

[8] ف ي: والله لو.

[9] ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[10] ف ي؛ ل + عليه.

ولا تمسك للروافض بقوله تعالى: "إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين[1] يقيمون الصلوة"[2] ظنا منهم أن المراد بقوله "الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة"[3] هو علي رضي الله عنه، فوجب أن يكون وليا بعد الرسول، ولا[4] ذلك إلا بكونه[5] متوليا للإمامة. لأن الآية لو كانت منصرفة إلى علي رضي الله عنه لما خفي ذلك على الصحابة أولا، ولا على علي رضي الله عنه ثانيا؛ فلا أجمعوا على خلافة غيره، ولا بايع هو بنفسه غيره. على أن الآية وردت بصيغة الجمع، فصرفها إلى الخاص عدول عن الحقيقة بلا دليل. ولو جازلهم حملها على علي رضي الله عنه لجازلغيرهم حملها على غيره؛ ولو سلم أن المراد به علي رضي الله عنه لم يلزم بإطلاق اسم الولي أن يكون إماما؛ لأن الولي اسم مستعمل فى المولى، وبه لا يثبت الإمامة.

ولا بما روي أنه عليه السلام[6] قال: "من كنت مولاه فعلي مولاه"؛[7] لأنه لو كان فى الحديث دليل خلافة علي رضي الله عنه لما انعقد الإجماع على خلافة غيره؛ ثم الولي اسم مشترك، فلا يكون حجة.

ولا بما روي أنه قال لعلي رضي الله عنه: "أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى"؛[8] لأنه لوكان فيما ذكرتم دلالة [١٠٦\ب] ما رمتم

---

[1] ف؛ ف ى – آمنوا الذين.

[2] سورة المائدة، ٥\٥٥.

[3] ف ى – ظنا منهم أن المراد بقوله "الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة".

[4] ف ى: ولأن.

[5] ف ى: لايكون.

[6] ف ى: صلى الله عليه وسلم.

[7] انظر: *سنن الترمذي*، المناقب ١٩؛ و *سنن ابن ماجة*، المقدمة ١١؛ و *مسند ابن حنبل*، ٨٤/١، ١١٨، ١١٩، ١٥٢، ٣٣١؛ ٢٨١/٤، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧٢؛ ٣٤٧/٥، ٣٦٦، ٤١٩.

[8] انظر: *صحيح البخاري*، فضائل أصحاب النبي ٩؛ و *سنن الترمذي*، المناقب؛ و *سنن ابن*

لما[1] عدل الصحابة رضي الله عنهم عنه،[2] ولاترك علي الاحتجاج به، وطلب ما هو أحق به من غيره.

ثم الحديث متروك الظاهر، لأن هارون كان أخا لموسى عليهما السلام من أمه، وأبيه، وكان شريكا له في النبوة، ولم يكن هو خليفة موسى عليه[3] السلام بعد وفاته، لأنه توفي قبل موسى بستتين؛ والتعلق بمتروك الظاهرلإثبات ما تناوله ظاهره ليس بصحيح. فكيف التعلق به لإثبات ما لم يتناوله ظاهره بوجه من الوجوه؟

ثم نقول: مخرج الحديث أن رسول الله عليه السلام[4] لما خرج إلى غزوة تبوك استخلف عليا رضي الله عنه على المدينة، فزعم أهل النفاق أن النبي عليه السلام[5] أبغضه، وقلاه، واستثقل صحبته؛ فاتبع علي رضي الله عنه،[6] ولحق به، وقال: [7] أتتركني مع المخالفين؟ فقال عليه السلام[8] هذا الحديث. ومعناه " أنى لم استخلفك بعد غيبتى على المدينة كما استخلف موسى هارون حين غاب عن قومه لمناجاة ربه". وهذا يدل على[9] رضاه باستخلافه على المدينة مدة غيبته عنها، لا على أنه خليفة بعده.

ماجة، المقدمة ١١.

[1] ف ى: إلى.

[2] ف ى — عنه.

[3] ل: عليهما.

[4] ف ى؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[5] ف ى؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[6] ف ى؛ ل + رسول الله صلى الله عليه وسلم.

[7] ف ى؛ ل + يا رسول الله.

[8] ف ى: صلى الله عليه وسلم.

[9] ل + أن.

ولا بمنع أبي بكر رضي الله عنه فدك[1] عن فاطمة رضي الله عنها، فإنه ظلم؛ لأنه إزالة ميراث النبي عليه السلام[2] عن ورثته. لأنه رضي الله عنه سمع رسول الله عليه السلام[3] أنه قال: " أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى "،[4] وشهد جماعة من كبار الصحابة بهذا الحديث منهم عمر، وعثمان، وطلحة،[5] والزبير،[6] وعبد الرحمن بن عوف[7] رضي الله عنهم.

---

[1] فى هامش ل: فدك اسم موضع.

[2] ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[3] ف ى — لأنه رضي الله عنه سمع رسول الله عليه السلام؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[4] انظر: *صحيح البخاري*، الخمس ١، وفضائل أصحاب النبي ١٢، والمغازي ١٤، ٣٨، والنفقات ٣، والفرائض ٣ ، والاعتصام ٥؛ و*صحيح مسلم*، الجهاد ٤٩-٥٢، ٥٤، ٥٦؛ و *سنن الترمذي*، السير ٤٤؛ و *سنن أبي داود*، الإمارة ١٩؛ و *سنن النسائي*، الفيئ ٩، ١٦.

[5] طلحة بن عبيد الله ابو احمد القرشي المدني صحابي شجاع من الأجواد، كان من احد العشرة المبشرين بالجنة، والستة أصحاب الشورى، والثمانية السابقين إلى الإسلام. شهد المشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، قتل يوم الجمل سنة ٦٥٦/٣٦، وهو بجانب عائشة، ودفن بالبصرة. انظر: *الأعلام للزركلي*، ٣٣١/٣.

[6] ابو عبد الله القرشي الصحابي الشجاع احد العشرة المبشرين بالجنة، وأول من سل سيفه فى الإسلام، وهو ابن عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم أسلم وهو ابن ١٢ سنة. شهد المشاهد مع رسول الله، والجابية مع عمر، وكان موسرا كثير المتاجر؛ قتله ابن جرموز غيلة يوم الجمل سنة ٦٥٦/٣٦. انظر: *الأعلام للزركلي*، ٧٤/٣-٧٥.

[7] عبد الرحمن بن عوف ابو محمد الزهري القرشي من أكابر الصحابة، واحد العشرة المبشرين بالجنة، وأصحاب الشورى الذين جعل عمر الخلافة فيهم، والسابقين إلى الإسلام. كان من الأجواد العقلاء، والشجعان؛ ولد بعد الفيل بقرب سنتين، ومات فى المدينة سنة ٦٥٢/٣٢. أسلم، وشهد المشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان يحترف التجارة، والبيع، والشراء، وصاحب ثروة كبيرة أنفق كثيرا فى الإسلام. انظر:

والروافض حملهم جهلهم،[1] وشدة تعصبهم على أنهم ردوا هذا الحديث، ولم يبالوا من تكذيب [١٠٧\أ] ناقليه من كبارالصحابة ، وزعموا أن هذا الحديث مفتعل مخالف[2] لكتاب الله تعالى حيث قال: "وورث سليمان داود"؛[3] وقال خبرا عن زكريا:[4] "فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب".[5] وهذا لجهلهم بالمراد من الآيات، لأن المراد منها كان وراثة العلم لا المال كما قال تعالى: "ثم أورثنا الكتاب"؛[6] وقد روي أن الأنبياء لم يورثوا دينارا، ولا درهما إنما ورثوا هذا العلم، أوقريب منه؛[7] ولهذا قال النبي عليه السلام:[8] "العلماء ورثة الأنبياء".[9]

ولهذا قيل: ما ورث والد ولدا خيرا من أدب حسن. ويدل على أن المراد من وراثة سليمان داود عليهما السلام كان.هو العلم لا المال قوله تعالى على أثر ذكر الميراث: " يا أيها الناس علمنا منطق الطير"؛[10] والمراد منه العلم، والحكمة. وكذا قول

الأعلام للزركلي، ٩٥/٤.

[1] ف ي – جهلهم.

[2] ف ي – مخالف.

[3] سورة النمل، ١٦\٢٧.

[4] ف ي + عليه السلام.

[5] سورة مريم، ٦\١٩.

[6] سورة فاطر، ٣٢\٣٥.

[7] انظر: صحيح *البخاري*، الوصايا ٣٢؛ وسنن *ابي داود*، العلم ١؛ وسنن *ابن ماجة*، المقدمة ١٧؛ وسنن *الترمذي*، العلم ١٩.

[8] ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[9] انظر: صحيح *البخاري*، العلم ١٠؛ و سنن *أبي داود*، العلم ١؛ و سنن *ابن ماجة*، المقدمة ١٧؛ و سنن *الدارمي*، المقدمة ٣٢؛ و مسند *ابن حنبل*، ١٩٦/٥.

[10] سورة النمل، ١٦\٢٧.

زكريا عليه السلام : "وإني خفت الموالي من ورائي"[1] قيل إنه لما رأى من الفتن، وغلبة أهل الكفر، فخاف على إفساد مواليه ان لم يكن أحد يقوم مقامه في الموعظة؛ فإن الأنبياء عليهم السلام يخافون من ذهاب العلم لا المال. ألا تراه قال "يرثني ويرث من آل يعقوب"، وآل يعقوب يرثه أولاد آل يعقوب لا ولده، فعلم أنه أراد به العلم.

وأما فاطمة رضي الله عنها فهي ما كانت تدعى الميراث، وإنما تدعى أن رسول الله عليه السلام[2] كان نحلها[3] إياها، وكان لايجوز لأبي بكر رضي الله عنه أن يعطيها ما لم يثبت عنده أن رسول الله عليه السلام[4] نحلها في حال حيوته، فشهد لها بذلك علي رضي الله عنه، فسألها شاهدا آخر، فشهدت[١٠٧\ب] لها أم أيمن مولاة النبي[5] عليه السلام،[6] فقال: قد علمت يا ابنة رسول الله أنه لايجوز إلا شهادة رجل، وامرأتين، فانصرفت رضي الله عنها.

تحققه:[7] أن الله تعالى وصف الصحابة[8] بأنهم يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر،[1] وهم امتنعوا عن الإنكارعلى أبي بكررضي الله عنه، والتعرض له؛ ولوكان

---

[1] سورة مريم، ١٩\٥.

[2] ف ي: صلى الله عليه وسلم.

[3] في هامش ل: وهبها.

[4] ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم..

[5] وحاضنته أعتقها حين تزوج بخديجة، فتزوجها عبيد بن زيد، فولدت له أيمن، وبعد وفاته يوم حنين تزوجها زيد بن حارثة، فولدت له أسامة بن زيد، توفيت في أول خلافة عثمان. انظر: *الطبقات الكبرى* لابن سعد، ١٠/٢١٢-٢١٥.

[6] ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[7] ف ي: يحققه.

[8] ف ي + رضي الله عنهم.

ذلك منكرا من أبي بكر رضي الله عنه لكانت الصحابة على ضد ما وصفهم الله[2] به،[1] وهذا فاسد.

فصل[3] [في خلافة عمر]

وبثبوت خلافة أبي بكر رضي الله عنه[4] يثبت خلافة عمر رضي الله عنه، لأنه بعد كونه صالحا للإمامة عقد الخلافة له أبو بكر رضي الله عنهما،[5] فلما قيل له: أتولى علينا فظا،[6] وروي ذلك عن طلحة، فقال: لوسألني الله تعالى يوم القيمة لقلت : وليت عليهم خير أهلك، ولم ينكر عليه[7] أحد، وبايعوه؛ فانعقد على إمامته. وكونه أفضل الأمة بعد أبي بكر إجماع الصحابة،[8] وهي حجة مضاهية لنص الكتاب. ويدل على ذلك أيضا قوله عليه السلام: " اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر، وعمر".[9]

ثم إنه رضي الله عنه[10] ساس الناس سياسة، ورتب الأمور ترتيبا، وسوى

---

[1] لعله يشير إلى قوله تعالى: "كنتم خير أمة تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله " (سورة آل عمران، ٣\١١٠).

[2] ف ى + تعالى.

[3] ف ى – فصل.

[4] ل – رضي الله عنه.

[5] ل: عنه.

[6] ل + غليظا.

[7] ف ى: عليهم.

[8] ف ى + رضي الله عنهم.

[9] ف ى + رضي الله عنهم. انظر لهذا الحديث: *سنن الترمذي*، المناقب ١٦، ٣٧؛ و *سنن ابن ماجة*، المقدمة ١١؛ و *مسند ابن حنبل*، ٣٨٢/٥، ٣٨٥، ٣٩٩، ٤٠٢.

[10] ف ى – رضي الله عنه.

أمورالرعية تسوية، وعدل كل قسمة بما أفاء الله بحيث صار مثلا فى العالم. ثم إنه مصر الأمصار، وفجر الأنهار، وعمر الأرض، وآمن الطريق، وسوى بين القوي والضعيف، واستأصل من الملوك من لم يقبل الدين، وأنف من قبول الجزية؛ مع ما له من الزهد فى الدنيا، واختيار الفقر، ولباس الخشن؛[1] ومع ما له من الشفقة على اليتامى، والأرامل، والضعفاء، والزمنى، والاشتغال بقيام أمورهم، [١٠٨\أ] وتنفيذ مصالحهم، وتهيئة أسباب معيشتهم؛ ومع ما له من المناقب حتى قال فيه النبي عليه السلام:[2] "لوكان بعدى نبي لكان عمر"،[3] وقال: "ولو[4] لم أبعث فيكم لبعث عمر"،[5] وقال: " إن الحق لينطق على لسان عمر وقلبه يقول الحق وإن كان مرا"،[6] و" إن فيكم لمحدثين وعمر[7] منه".[8] فمن ظن أنه كان يغضب[9] الحق أهله، ويستولى على ما كان غيره أحق به ظلما[10] منه،

---

[1] ف ى – ولباس الخشن.

[2] ف ى؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[3] انظر: صحيح *البخاري*، الأدب ١٠٩؛ و سنن *الترمذي*، المناقب ١٧؛ و مسند *ابن حنبل*، ١٥٤/٤، ٣٥٣.

[4] ف ى: لو.

[5] لم أجده فى المراجع.

[6] لم نقف فى المراجع على أي رواية بهذا اللفظ، ولكن انظر للفظ "إن الله جعل الحق على لسان عمر، وقلبه": *كشف الخفاء* للعجلوني، ٢٥٨/١-٢٥٩.

[7] ف ى: وإن عمر.

[8] انظر لحديث قريب منه: صحيح *البخارى*، فضائل اصحاب النبي ٦؛ وصحيح *مسلم*، فضائل الصحابة ٢٣

[9] ف ى؛ ل: يغصب.

[10] ف ى: لما.

وعتوا، ويتزوج ابنته[1] قهرا شاء ، أوأبى فعلاجه بالقتل، إذ لا داء أعضل من العناد. ومن يضلل الله فما له من هاد.

فصل[2] [فى خلافة عثمان]

وإذا ثبت إمامة الشيخين رضي الله عنهما ثبت إمامة عثمان رضي الله عنه، لأنه أجمع من جعل عمر أمر الشورى[3] فيما بينهم على خلافة عثمان رضي الله عنه، وعقدوا له الخلافة. ولو لم يكن أهلا لها لما أدخله عمر رضي الله عنه فى أهل الشورى. ولو فعل ذلك لأنكره الصحابة رضي الله عنهم، لأنهم موصوفون بتغييرالمنكر.

وأما ما طعنت الروافض على عثمان رضي الله عنه، فذلك كذب، وافتراء عليه، أومؤول بتأويل صحيح، لأنه وجب حمل أمرعثمان رضي الله عنه – مع زهده، وورعه، وجلالة قدره فى الدين، وكونه من الذين هاجروا هجرتين، وكونه ختنا لرسول الله عليه السلام على البنتين، وإنفاقه فى نصرة الدين، وتجهيز جيوش المسلمين، وكونه من المبشرين بالجنة، وقوله عليه السلام[4] فيه: "أخى ورفيقى فى الجنة"،[5] وقوله عليه السلام[6] لما ستر ركبته عند مجيئ عثمان رضي الله عنه: " ألا أستحيى ممن يستحي منه[7]

---

[1] فى هامش ل: اي ابنة علي كرم الله وجهه وهي ام كلثوم.

[2] ف ى – فصل.

[3] ف ى؛ ل: الأمر شورى.

[4] ف ى؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[5] لم أجده فى المراجع.

[6] ل: صلى الله عليه وسلم.

[7] ل: عنه.

ملائكة السماء"،[1] وقوله[2] فيه، وفى علي رضي الله عنه[3] [١٠٨\ب] لما أتياه فى شيء : "هكذا يدخلان[4] الجنة"،[5] و" لايحبكما إلا مؤمن ولايبغضكما إلا منافق"،[6] وقوله[7] فى عثمان رضي الله عنه: " إنه يدخل الجنة بغير حساب"[8] - على وجه يليق بشأنه، وجلال قدره. فكيف يجوز حمل أمره على أقبح الوجوه؟

فصل[9] [فى خلافة علي]

ثم إن عليا رضي الله عنه ممن لايخفى على أحد نسبه، واختصاصه برسول الله عليه السلام،[10] وتربيته إياه، وتزويجه كريمته فاطمة الزهراء رضي الله عنها، ولاعلمه، ولازهده، ولاورعه. فأما شجاعته، وبأسه، وعلمه بتدابيرالحروب، وجرالعساكر، وبصارته بمكايد الحرب،[11] وحماية البيضة بحيث صار مثلا سايرا يتداول به الألسنة، ويعتقده الأفئدة.

---

[1] انظر: صحيح *مسلم*، فضائل الصحابة ٢٦؛ و*مسند ابن حنبل*، ٦/٦٢، ١٥٥، ٢٨٨.

[2] ف ى + صلى الله عليه وسلم.

[3] ف ى: عنهما.

[4] ل: تدخلان.

[5] لم أجده فى المراجع.

[6] لم أجده بهذا اللفظ، ولكن انظر للفظ "لايحب عليا منافق ولايبغضه مؤمن": *سنن الترمذى*، المناقب ٢٠.

[7] ف ى + عليه السلام؛ ل + صلى الله عليه وسلم.

[8] لم أجد فى المراجع.

[9] ف ى – فصل.

[10] ل: صلى الله عليه وسلم.

[11] ف ى – وجرالعساكر، بصارته بمكايد الحرب.

ثم بعد ثبوت هذه الشرائط فقد عقدت[1] له الخلافة وهو يومئذ أفضل خليفة الله[2] على وجه الأرض، وأولاهم بها. ثم المتولى لعقد الخلافة كبار الصحابة، وخيار من بقي منهم.

ومن الدليل على صحة خلافته قوله عليه السلام:[3] "الخلافة بعدى ثلثون سنة"، وقد تمت الثلاثون يوم قتل؛ وقوله عليه السلام[4] لعمار: "تقتلك الفئة الباغية"، وقد قتل يوم صفين تحت[5] راية علي رضي الله عنه ، ولو لم يكن على الحق لما كان من يقاتله باغيا.

ثم إن من أصول مذهب السنة،[6] والجماعة كف اللسان عن الوقيعة فى الصحابة،[7] فيجب حمل أمرهم على ما يوجب دفع الطعن عنهم، وعدم إساءة الظن بهم. وما يحكى عنهم فى أحوال يخالف مقتضى حسن الظن فأكثر ما ينقل مخترع بالتعصب، [١٠٩\أ] ولا أصل له. وما ثبت نقله فالتأويل متطرق إليه، فإنه لزم حسن الظن بعائشة رضي الله عنها أنها كانت تطلب تطفئة الفتنة، ولكن يخرج الأمر عن الضبط فأواخر[8] الأمورلايبقى[9] على وفق ما طلب بأوائلها.

---

[1] ف ي: عقد.

[2] ف ي — الله.

[3] ل: صلى الله عليه وسلم.

[4] ل: صلى الله عليه وسلم.

[5] ف ي — تحت.

[6] ف ي؛ ل: أهل السنة.

[7] ف ي؛ ل + رضي الله عنهم.

[8] ف: بأواخر.

[9] ف:لايبقي؛ ل:لاتبقى.

لرسول الله عليه السلام؛[1] وهم قد أجمعوا على تقديم أبى بكر؛[2] ثم ابو بكر نص على عمر رضي الله عنهما؛[3] ثم أجمعوا [١٠٩\ب] بعده على عثمان، ثم على علي رضي الله عنهما؛[4] وليس يظن[5] بهم الخيانة فى دين الله تعالى لغرض من الأغراض كان إجماعهم، وتنصيصهم أحسن ما يستدل به على مراتبهم .

وكذا روى أبو داود[6] فى *كتاب السنن* بإسناده عن ابن عمررضي الله عنهما[7] قال: كنا نقول فى زمن النبي عليه السلام[8] 'لايعدل بأبي بكر أحد، ثم عمر، ثم عثمان'.[9]

---

[1] ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[2] ل + رضي الله عنه.

[3] ف ي – رضي الله عنهما.

[4] ف ي: عنهم أجمعين؛ ل: عنهم.

[5] ف ي – يظن.

[6] سليمان بن الأشعث السجستاني إمام إهل الحديث فى زمانه اصله من سجستان رحل رحلة كبيرة، وتوفي بالبصرة سنة ٨٨٨/٢٧٥. له كتاب *السنن* من الكتب الستة فى الحديث، و *المراسل*، و *البعث*، وغير ذلك. انظر: *الأعلام* للزركلي، ١٨٢/٣.

[7] ف؛ ف ي: عنه. وهو عبد الله بن عمر بن الخطاب ابو عبد الرحمن العدوي صحابي من أعز بيوت فى قريش فى الجاهلية، كان جهيرا نشأ فى الإسلام، وهاجر إلى المدينة، وشهد فتح مكة، وتوفي فيها سنة ٦٩٢/٧٣. أفتى الناس فى الإسلام ستين سنة، ولما قتل عثمان عرض عليه نفر أن يبايعوه بالخلافة، فأبى؛ وغزى إفريقية مرتين، له فى الصحيحين ٢٦٣٠ حديثا. انظر: *الأعلام* للزركلي، ٢٤٦/٤.

[8] ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[9] انظر لحديث قريب من هذا اللفظ: صحيح *البخاري*، فضائل أصحاب النبي ٧؛ و سنن *أبي داود*، السنة ٧.

وكذا معاوية رضي الله عنه إنه كان فيما يتعاطاه[1] عن تأويل، وظن؛ لأنهم نقلة الدين إلى من بعدهم المكرمون بصحبة خيرالبشرالباذلون أنفسهم ، وأموالهم في نصرة دين الله.

فصل[2] [في أفضلية الصحابة]

الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم أفضل من غيرهم، وترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الإمامة. وهذا لأن الفضل عند الله تعالى لايطلع عليه أحد إلا الله، ورسوله إن اطلع عليه؛ ولم يرو عنه نص قطعي بالفضيلة على هذا الترتيب، بل المنقول الثناء[3] على جميعهم. واستنباط حكم الرجحان في الفضل من دقائق بيانه رجم بالغيب. وتعرف الفضل[4] عند الله تعالى بالأعمال الظاهرة مشكل أيضا. فكم من شخص منخرم الظاهر، وهو عند الله تعالى بمكان لسر[5] في قلبه، وخلق خفي في باطنه. وكم من مزين بالعبادات ظاهرة، وهو في سخط الله بخبث مستكن في باطنه، فلا مطلع على السرائر إلا الله تعالى.

ولكن إذا ثبت أنه لايعرف الفضل إلا بالوحي، ولايعرف من النبي عليه السلام[6] إلا بالسماع، وأولى الناس بسماع ما يدل على تفاوت فضائلهم الصحابة الملازمون

---

[1] ل: يتعاطاها.

[2] ف ى – فصل.

[3] ف؛ ف ى: إلينا.

[4] ف ى – الفضل

[5] ل: بسر.

[6] ف ى؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

وروى أيضا عن ابن عمر[1] أنه قال: كنا نقول ورسول الله عليه السلام[2] حي 'أفضل أمة النبي عليه السلام[3] أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضي الله عنهم'.[4] وروى أبو داود أيضا عن محمد بن الحنفية[5] أنه قال: قلت لأبي 'أي الناس خير بعد رسول الله؟'[6] قال 'أبو بكر'، قلت 'ثم من؟' قا ل 'ثم عمر'، ثم خشيت أن أقول' ثم من؟' فيقول 'عثمان'، فقلت 'أنت يا أبت؟' قال 'ما أنا إلا رجل من المسلمين'. وصلى الله على سيدنا محمد وآله، وصحبه أجمعين.[7]

وقع الفراغ من تحريره بعون الله، وتيسيره في منتصف شهر ربيع الآخر سنة ثما ن وعشرين وسبعما ئة.[8]

---

[1] ل + رضي الله عنهما.

[2] ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[3] ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

[4] انظر: *سنن أبي داود*، السنة ٧.

[5] وهو محمد بن علي ابوالقاسم القرشي الهاشمي المعروف بابن الحنفية اخو الحسن، والحسين من الأب امه خولة بنت جعفر، كان واسع العلم ورعا اسود اللون. كان المختار الثقفي يدعو الناس إلى إمامته، ويزعم أنه المهدي. مولده، ووفاته في المدينة، مات رحمه الله سنة ٨٠/٦٩٩. انظر: *الأعلام* للزركلي، ٧/١٥٢-١٥٣.

[6] ل + صلى الله عليه وسلم.

[7] ف ي: وسلم.

[8] ف ي: وقع افراغ من تتميم هذه النسخة المباركة بحمد الله، وحسن توفيقه في أول ليلة شهر شعبان المبارك سنة تسعين وسبعمائة هجرية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام على يد أضعف خلق الله تعالى، وأحوجهم إلى رحمة الله، وغفرانه عمر بن العبد الفقير إلى الله تعالى حسين بن المرحوم على غفر الله له، ولوالديه، ولمن قرأه، ودعا له، ولجميع المسلمين أجمعين برحمتك يا أرحم الراحمين.

ل: وقد وقع الفراغ من كتابة هذا الكتاب (فى الهامش: المسمى بـ*الهادى فى اصول الدين* للإمام العالم العلامة جلالالدين عمر بن محمد بن عمر الخبازي قدس الله روحه، ونور ضريحه) ليلة التاسع والعشرين من شهر رمضان المبارك من سنة تسعين، وسبعمائة بعون الله، وحسن توفيقه على يد كاتبه الفقير إلى الله تعالى عثمان بن حاجى محمد الهروي الحنفي غفر الله له، ولوالديه، ولجميع المسلمين، والمسلمات بالمدرسة ... بدمشق المحروسة رحم الله واقفها، ولسائر المسلمين، والحمد لله وصلواته على سيدنا محمد، وآله، وصحبه أجمعين.

الفهارس



فهرس الآيات

أ

ك

ل

فهرس الأحاديث

آ

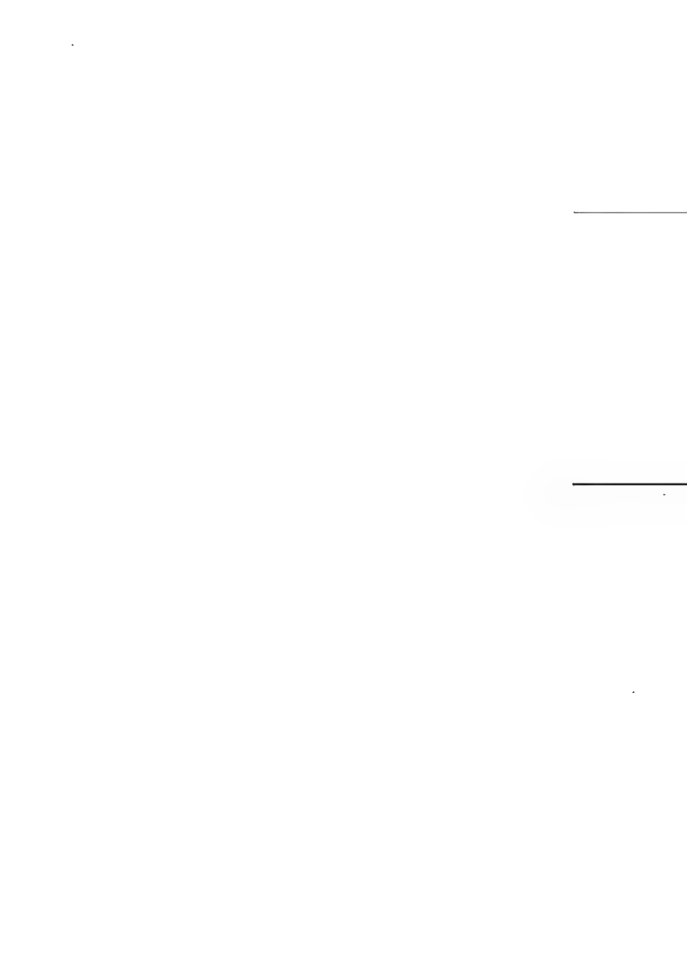
فهرس المصطلحات

ج

ح

فهرس الأعلام

أ

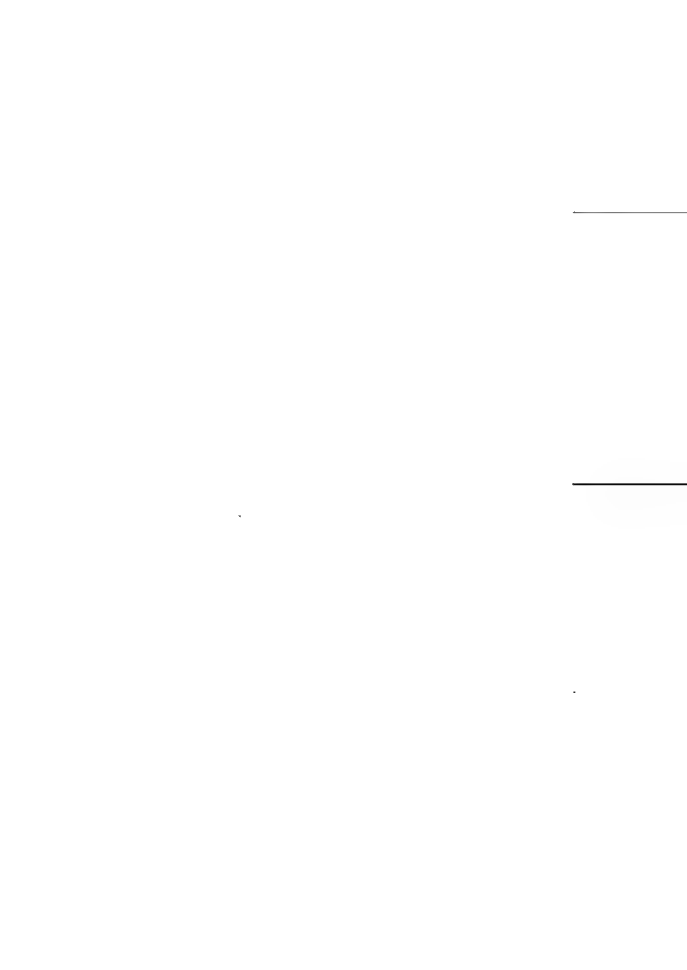


فهرس الفرق والمذاهب والملل والبلدان

أ

ب

ج



فهرس الكتب



فهرس الأشعار

أ

ح

ف

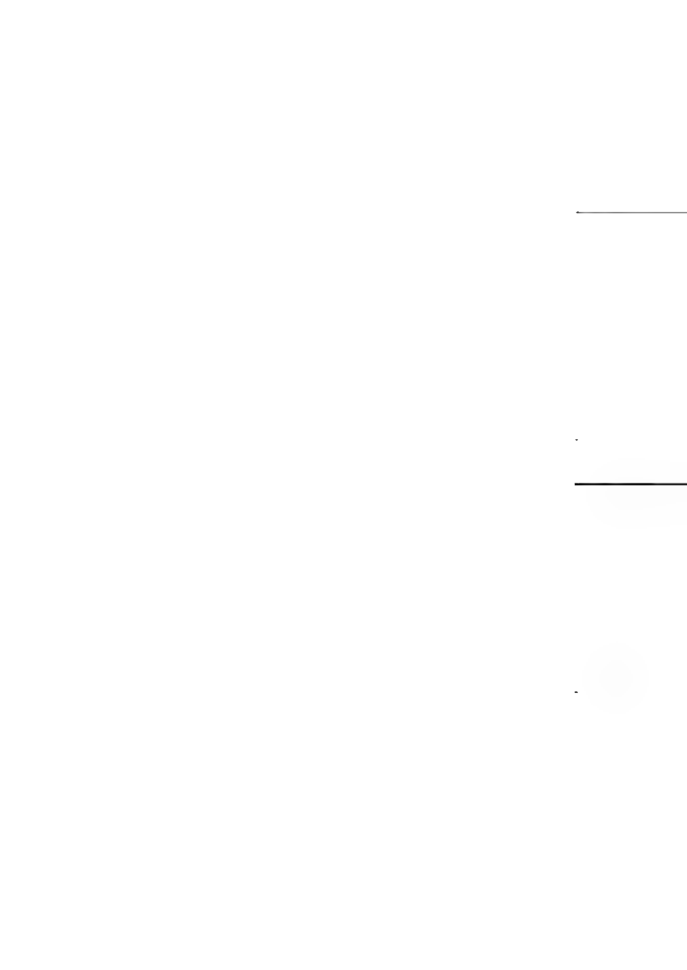
ق

ك

ن

و

ي



المصادر والمراجع

- *الإبانة عن اصول الديانة؛*

تأليف ابي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقي٥ق عباس صباغ، بيروت ١٩٩٤.

- *الأصول المنيفة*

... *للإمام أبي حنيفة*؛ تأليف كمال الدين أحمد بن الحسن المشهور ببياضي زاده، تحقيق إلياس جلبي، إستانبول ١٩٩٦.

- *الأعلام*

... *قاموس تراجم لأشر الرجال والنساء من العربوالمستعربين والمستشرقين؛* تأليف خير الدين الزركلي، القاهرة ١٩٥٤-١٩٥٩.

- *أعلام النبوة؛*

تأليف أبي الحسن على بن محمد الماوردي، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت ١٩٨٧.

- *البداية والنهاية؛*

تأليف أبي الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي المشهور بابن كثير، بيروت ١٩٨١.

- *تاج التراجم فى طبقات الحنفية؛*

تأليف قاسم بن قطلوبغا، بغداد ١٩٦٢.

- *تاريخ بغداد؛*

تأليف أبي بكر أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي، بيروت بدون تاريخ (دارالكتب العلمية).

- *تأويلات القرآن؛*

تأليف ابي منصور محمد الماتريدى، تحقيق احمد وانلى اوغلى- محمد بوينو قالين، إستانبول ٢٠٠٥-٢٠٠٦.

- *تبصرة الأدلة؛*
تأليف أبي المعين ميمون بن محمد بن محمود بن محمد النسفي، تحقيق كلود سلامة، دمشق ١٩٩٠-١٩٩٣.
- *التبصير في الدين*
... *وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين؛* تأليف أبي المظفر شهفور بن ظاهر الإسفرائيني، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت ١٩٨٣.
- *التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع؛*
تأليف ابى الحسين محمد بن أحمد الملاطي، ١٩٣٦
- *تبيين كذب المفتري*
... *فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن* الأشعري؛ تأليف أبي القاسم علي بن الحسن الدمشقي المعروف بابن عساكر، دمشق ١٩٢٨.
- *ترتيب المدارك؛*
تأليف القاضي عياض، بيروت ١٩٦٧.
- *التعريفات؛*
تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني، القاهرة ١٩٣٨.
- *تفسير ابن كثير*
... *تفسير القرآن العظيم؛* تأليف أبي الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي المشهور بابن كثير، تحقيق محمد إبراهيم البنا – محمد أحمد عاشور – عبد العزيز غنيم، القاهرة ١٩٧١.
- *الجامع لأحكام القرآن؛*
تأليف ابي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الرياض ٢٠٠٣.
- *الجواهر المضية*
... *في طبقات الحنفية؛* تأليف أبي محمد عبد القادر بن محمد المعروف بأبي الوفاء القرشي، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة ١٩٧٨.

- *حلية الأولياء*
... *وطبقات الأصفياء*؛ تأليف أبي نعيم أحمد بن عبد الله الإصبهاني، بيروت ١٩٨٥.
- *دلائل النبوة*؛
تأليف أبي نعيم احمد بن عبدالله الإصبهاني، بيروت ١٩٨٦.
- *دلائل النبوة*
... ومعرفة أحوال ساحب الشريعة؛ تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق عبدالمعطى قلعجي، بيروت ١٩٨٥.
- *ديوان عامر بن الطفيل*؛
تأليف عامر بن الطفيل، بيروت ١٩٧٩.
- *ديوان كعب زهير*؛
تأليف كعب بن زهير، نشر أبو سعيد الحسن بن الحسين العسكري، بيروت ١٩٩٤.
- *سنن ابن ماجة*؛
تصنيف أبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني ، نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، إستانبول ١٩٩٢.
- *سنن أبي داود*؛
تصنيف أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، إستانبول ١٩٩٢.
- *سنن الترمذي*؛
تصنيف أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، إستانبول ١٩٩٢.
- *سنن الدارمي*؛
تصنيف أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، إستانبول ١٩٩٢.
- *سنن النسائي*؛

تصنيف أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، إستانبول ١٩٨١.

- *السيرة النبوية؛*

تأليف محمد بن إسحاق المعروف بابن هشام، تحقيق محمد علي القطب – محمد الدالي بلطه، بيروت ١٩٩٢.

- *شذرات الذهب*

... *في أخبار من ذهب*؛ تأليف أبي الفلاح عبدالحي بن أحمد الحنبلي المعروف بابن العماد، بيروت بدون تاريخ (دار إحياء التراث العربي).

- *شعب الإيمان؛*

تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد، بيروت ١٩٩٠.

- *صحيح البخاري*

الجامع الصحيح؛ تصنيف أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، إستانبول ١٩٩٢.

- *صحيح مسلم*

الجامع الصحيح؛ تصنيف أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، إستانبول ١٩٩٢.

- *طبقات السبكي*

طبقات الشافعية الكبرى؛ تأليف أبي نصر عبدالوهاب الشهير بتاج الدين السبكي، تحقيق محمد محمد الطناحي– عبدالفتاح محمد الحلو، القاهرة ١٩٦٥.

- *الطبقات الكبرى ؛*

تأليف محمد بن سعد الزهري، بيروت ١٩٥٧.

- *طبقات المفسرين ؛*

تأليف جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق علي محمد عمر،

القاهرة ١٩٧٦.
- *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*،
تأليف أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي المعروف بابن حجر العسقلاني، بيروت بدون تاريخ (دارالمعرفة).
- *الفرق بين الفرق*
... *وبيان الفرقة الناجية منهم*؛ تأليف أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي، نشر محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٩٤٨.
- *فضل الاعتزال*؛
تأليف أبي الحسن القاضي عبد الجبار الهمداني، ضمن كتاب *طبقات المعتزلة* لفؤاد السيد، تونس ١٩٧٤.
- *الفوائد البهية في تراجم الحنفية*،
تأليف محمد عبدالحي اللكنوي، بيروت بدون تاريخ.
- *كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار*،
تأليف سليمان الكفوي، مكتبة أسعد أفندي، رقم ٥٤٨.
- *كتاب التوحيد*؛
تأليف أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي، تحقيق بكر طوبال اوغلي – محمد آروتشي، أنقرة ٢٠٠٣.
- كتاب *الفهرست*،
تأليف ابن النديم، تهران ١٩٧٣.
- *كشاف اصطلاحات الفنون*؛
تأليف محمد بن علي الفاروقي التهانوي، تصحيح المولوي محمد وجيه – المولوي عبد الحق- المولوي غلام قادر، كلكته ١٨٦٢؛ وأعيد طبعه بالأوفسيت في إستانبول ١٩٨٤.
- *كشف الخفاء*

... *ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس*؛ تأليف إسماعيل بن محمد العجلوني، تحقيق أحمد القلاش، حلب بدون تاريخ (مكتبة التراث الإسلامي).

- *كشف الظنون*

... *عن أسامي الكتب والفنون*؛ تأليف كاتب جلبي مصطفى بن عبد الله المشهور بحاجي خليفة، تصحيح شراف الدين بالتقايا، طبع الأفسيت من طبعة طهران بإستانبول ١٩٤١.

- *لسان الميزان*

تأليف ابن حجر العسقلاني، بيروت ١٩٧١.

- *اللمع*

... *في الرد على أهل الزيغ والبدع*؛ تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت ١٩٥٢.

- *المستدرك*

... *على الصحيحين في الحديث*؛ تصنيف أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، حيدرآباد ١٩١٥.

- *مسند ابن حنبل*

مسند أحمد بن حنبل؛ تصنيف أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، إستانبول ١٩٩٢.

- *معجم البلدان*

تأليف ياقوت الحموى، القاهرة ١٩٠٦.

- *معجم الشعراء*؛

تأليف كامل سلمان الجبوري، بيروت ٢٠٠٣.

- *المعجم المفصل في شواهد النحو الشعرية*؛

تأليف أميل بديع يعقوب، بيروت ١٩٩٢.

- *مقالات الإسلاميين*

... *واختلاف المصلين*؛ تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، نشرهلموت ريتر، فيسبادن ١٩٦٣.

- *مقالات الإسلاميين*؛

تأليف أبي القاسم الكعبي، ضمن كتاب *طبقات المعتزلة* لفؤاد السيد، تونس ١٩٧٤.

- *الملل والنحل*؛

تأليف أبى الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، نشر عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة بدون تاريخ (مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع).

- *المنية والأمل*؛

تأليف أبى الحسن القاضي عبد الجبار الهمداني، جمعه أحمد بن يحي المرتضى، وحققه توما أرنلد، حيدرآباد ١٨٨٩.

- *المواهب اللدنية*

... *بالمنح المحمدية*؛ تأليف أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني؛ تحقيق صالح أحمد الشامي، بيروت ١٩٩١.

- *الموطأ* ؛

تصنيف الإمام مالك بن أنس، القاهرة بدون تاريخ (المجلس الأعلى للشؤن الإسلامية).

- *وفيات الأعيان*

... *وأنباء أبناء الزمان*؛ تأليف أبي العباس أحمد بن محمد النعروف بابن خلكان، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٤٨.

- *الهاشميات الكبرى*؛

تأليف الكميت بن زيد الأسدي، ضمن شرح الهاشميات الكبرى لأبي رياش أحمد بن إبراهيم ، نشر داود سلوم- نوري حمودي القيسي، بيروت ١٩٨٦.

- *هدية العارفين*

الفهارس

Laleli Nüshası, Son sayfa

Laleli Nüshası, vr. 2a

Laleli Nüshası, vr. 1b



Laleli Nüshası, Kapak sayfası



Feyzullah Efendi Nüshası, Son sayfa

دينهم وخير الامور اوسطها فالقول بالجبر محال باطل والقول بالقدر
انعام باطل ودفعوا على بساط التشبيه والتعطيل حتى اثبتوا صفات
الكمال بلا تشبيه ونفوا عنه صفات النقصان بلا تعطيل على وفق ما ورد
التنزيل فقال عز من قائل ليس كمثله شيء وهو السميع البصير قال الشيخ مولانا
شيخ الدين ابو احمد دمرهم وعلامة عصره جلال الملة والدين عمر بن
محمد بن عمر الخبازي اصلح الله شانه وصانه عما شانه اني لما رايت بعض الطلبة
المبتدئين وفتور عنايتهم وقصورهم عن الاشتغال بالكتب المبسوطة في علم
الكلام اختصرت فيها بعون الله تعالى وتوفيقه ما اشتمل على المقصود منها
من غير تغيير عباراتها في الاكثر وسميته الهادي لا لغضاضة اخلالا ولا
تطويلا مملا تيسيرا للامر على المتعلمين وترغيبا لقلوب الطالبين رجاء
ان اذكر في صالح دعاء المؤمنين بحق محمد سيد البشر واله الطيبين الطاهرين
... اختلفوا في حد العلم قال الامام ابو منصور
الماتريدي رحمه الله هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به وقال بعض
اصحابنا هو صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن والسهو وقالت الاشعرية
هو صفة يصير الذات بها عالما ... وهذا الحد في الصفات ... وقالت

المذكور

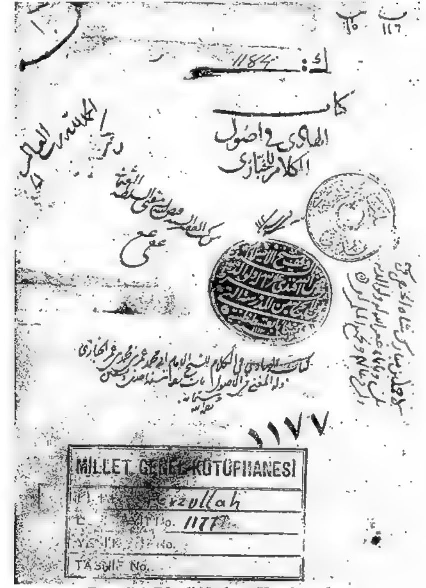
وذلك لان الحاجز ... احترازا عن العلم التقليد

Feyzullah Efendi Nüshası, 2a

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي لا يستفتح بأحسن من اسمه كلام ولا يستنجح بأزم من
فضله مرام جار في مجاري جبروته العقول والأفهام دناه في كمال ملكوته
الظنون والأوهام لا يشغل جنابه جلاله صفة الحدوث والإمكان
ولا يتطرق إلى سرادق كماله صفة سمة الحاجة والنقصان لا يحويه
كون ولا مكان ولا يتصف به وقت ولا زمان كان ولا مكان ولا حين
ولا أوان الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان هو الموصوف في الأزل
بما يتصف به الآن والمنعوت في الأبد بما إذ كان وعلى ما هو الآن تنزه الموحد
بكمال وحدانيته عن معارضة الأضداد والمتفرد بجلال أحديته عن منازعة
الأنداد والصلاة والسلام على رسولنا محمد سيد البشر وقائل الخبر الذي
بين بالبرهان القاطع سبل الهداية والرشاد وأوضح بالبيان الساطع
طرق الغواية والفساد ولله الحمد على ما ابتلى أهل السنة والجماعة من بينه
والتوفيق العناية وبصرهم بدقائق المعاني على طريق التحقيق وكحل أبصارهم بإثمد
اليقين ونور بصائرهم بالحجج المبين وهداهم بكرمه إلى مقاصد مقال القدرية
وأراهم بفضله بطلان مذاهب الجبرية حتى عرفوا أن كلا طرفي الأمور

Feyzullah Efendi Nüshası, vr. 1b

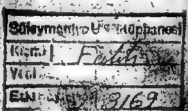


Feyzullah Efendi Nüshası, Kapak sayfası

بعده على عثمان ثم على رضي الله عنهما وليس يظن بهم الخيانة في
دين الله تعالى لغرض من الأغراض كان إجماعهم وتنصيصهم أحسن
ما يستدل به على مراتبهم وكذا روى أبو داود في كتاب السنن بإسناده
عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال كنا نقول زمن النبي عليه السلام لا نعدل
بأبي بكر أحدا ثم عمر ثم عثمان وروى أيضا عن ابن عمر أنه قال كنا نقول
ورسول الله عليه السلام حي أفضل أمة النبي عليه السلام أبو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي رضي الله عنهم وروى أبو داود أيضا عن محمد بن الحنفية أنه قال قلت
لأبي أي الناس خير بعد رسول الله قال أبو بكر قلت ثم من قال ثم
عمر وخشيت أن أقول ثم من فيقول عثمان فقلت أنت يا أبت قال
ما أنا إلا رجل من المسلمين. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين

دفع الفراغ من تحريره بعون الله وتيسيره

[illegible]



Fatih Nüshası, Son sayfa



على وفق ما ورد به التنزيل [illegible]

قال العبد الضعيف عمر بن محمد بن عمر الخبازي [illegible]

اني لما رأيت تواني طلبة العلم وفتور رغباتهم وقصور هممهم عن الاشتغال

بالكتب المطولة في علم الكلام [illegible] بعون الله وتوفيقه [illegible]

على المقصود منها [illegible] وسميته الهادي [illegible]

[illegible] تيسيرا للأمر على المتعلمين وترغيبا [illegible]

رجاء أن [illegible] بصالح دعائهم [illegible] بحق محمد سيد البشر وآله الطيبين الطاهرين

الكلام في العلم وأسبابه اختلفوا في حد العلم قال الإمام

أبو منصور الماتريدي رحمه الله هو صفة [illegible]

وقال بعض أصحابنا هو صفة [illegible]

[illegible]

Fatıh Nüshası, vr. 2a

Fatih Nüshası, vr. 1b



Fatıh Nüshası, Kapak sayfası



KİTÂBÜ'L-HÂDÎ FÎ USÛLİ'D-DÎN

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (nşr. Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge), Ofset Ankara 1941.

Kefevî, Mahmud b. Süleyman, *Ketâibü'l-a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr,* Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1931.

Kureşî, Ebû Muhammed Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1978.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed b. Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire 1906.

Merâğî, Abdullah Mustafa, *el-Fethu'l-mübîn fî tabakâti'l-usûliyyîn,* Kahire ts.

Muhammed Mazhar Bekâ, "Mukaddime", *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*, Mekke 1982.

Müslim, *Sahîh,* İstanbul 1981.

Nuaymî, Abdülkâdir b. Muhammed, *ed-Dârıs fî târîhi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasanî), Şam 1948.

Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâti'l-ulûm* (trc. Kemâleddin Muhammed Efendi), İstanbul 1895.

Tirmizî, *Sünen,* İstanbul 1981.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî), *el-Müştebehu fi'r-ricâl esmâihim ve ensâbihim*, ys. ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyye).

---------------, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî).

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm fî kâmûsi't-terâcim*, Beyrut ts. (Dârü'l-ilm li'l-melâyîn).

BİBLİYOGRAFYA

Aynî, Bedreddin Mahmud, *Ikdü'l-cümân fî târîhi ehli'z-zamân* (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1989.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, Tahran 1967'den ofset İstanbul 1951.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1996.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litterature (GAL)*, Leiden 1943.

----------, Carl, *Geschichte der Arabischen Litterature Supplementband (GAL Suppl.)*, Leiden 1937.

Buhârî, *Sahih*, İstanbul 1981.

Ebû Dâvûd, *Sünen*, İstanbul 1981.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târîh*, Kahire ts. (Matbaatü's-saâde).

İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fî men sannefe mine'l-Hanefiyye* (nşr. İbrahim Salih), Beyrut 1992.

İbn Mâce, *Sünen*, İstanbul 1981.

İbn Tağriberdî, *el Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-Vâfî* (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kâhire 1999.

İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbârı men zeheb*, Beyrut ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî).

3. Ulemâ arasında daha ziyade *el-Muğnî* adlı eserinden dolayı bir fıkıh usûlü âlimi olarak şöhret yapmış olan, ancak bu çalışmamızda ele aldığımız *el-Hadî* adlı eseri, onun aynı derecede bir kelâmcı olduğunu ortaya koymaktadır.

4. Müellifin *el-Hâdî*'de bazı mutasavvıf şahsiyetlerden düşüncelerini herhangi bir eleştiriye tâbi tutmadan, onaylayan bir üslup içinde birtakım alıntılar yapmış olması, onun bir başka yanını ortaya koymakta, hayatından bahseden kaynakların hakkında "zâhid" ve "âbid" tanımlamasını haklı çıkarmaktadır.

5. Habbâzî, eserinde umûr-i âmme ve kıyâmet alâmetleri konularına yer vermemiş, mûcize ve kerâmet konularında olduğu gibi, naklî istidlâllerde zaman zaman klasik kelâmî çizgiyi muhafaza etmemiştir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kâtip Çelebi'nin "muhtasar bir eser" olarak tanımladığı,[62] bizzat Habbâzî'in kendisinin ise eserinin mukaddimesinde "öğrencilerin daha kolay anlayıp öğrenmeleri ve şevklerini arttırmak için, maksadı temin etmeyecek kadar kısa ile, usandıracak derecede uzun olmayan bir eser" diye nitelediği,[63] yukarıda özet muhtevasını sunarak müellifin kelâmî görüşlerini ortaya koymaya çalıştığımız ve bundan sonraki bölümde tenkitli neşir olarak tam metnini sunduğumuz *el-Hâdî*'den hareketle Habbâzînin kelâmcılığından söz etmek gerekirse şu değerlendirmeleri yapmak ve bu çalışmadan şu sonucu çıkarmak mümkündür:

1. Türk asıllı bir âlim olması kuvvetle muhtemel olan müellifin, ehl-i bid'at mezheplere ve İslâm filozoflarına karşı "ehlü'l-hak" ve "ehlü's-sünne" diye tanımladığı sünnî İslâm kelâmının "bazen "biz", bazen "arkadaşlarımız" ve bazen de açıkça "Mâtürîdîler" dediği, Mâtürîdî ekolünün inanç ve düşüncelerini savunan delilleri serdederken ve takip ettiği üslup içinde kendi mezhebini öne çıkardığı bir duruş içinde olduğu görülmektedir.

2. Meselelere dair görüşleri yerine göre akıl, nakil, dil ve tarih açısından ele alan Habbâzî, genellikle kelâmcılarda görüldüğü üzere, zaman zaman (hissî mûcizeler, kerâmet ve imâmet meselelerinde olduğu gibi) itikâdî meselelerde delil olarak kullanılmaya elverişli olmayan nakillere de dayanmaktadır.

---

[62] *Keşfü'z-zunûn*, II, 2027.
[63] Habbâzî, *el-Hâdî*, s. 6.

sözler söylemiştir. Bunlardan bir fazilet sıralaması çıkarmak ise pek müşkildir. Şunu da ifade edelim ki; davranışlarına bakarak insanlar hakkında bir hüküm vermek çoğu kez isabetsiz olabilmektedir. Bu konuda doğru karar verme imkânına en çok sahip olanlar, Resûlüllah'tan bir şeyler duyma imkânına sahip olan ashaptır. Burada yapılacak en isabetli davranış, onların tutum ve telakkilerine bakarak bir sonuç çıkarmak olmalıdır. Bu noktada onların halife sıralamalarını bir ölçü ve işaret olarak alabiliriz. Zira o seçkin insanların fazilet dışında bir ölçütle hareket ettiklerine ihtimal vermek mümkün değildir.

anlayış ve uygulamaları, kendisinin, hakkında Hz. Peygamber'in pek çok iltifatları olan ve İslâm uğruna yaptığı fedakârlıklar cümlenin malumu olan bir şahsiyet olduğunu göz ardı etmeden, Resûlüllah'ın yanındaki itibarını göz önünde bulundurarak anlamaya çalışmak gerekmektedir.

Hz. Ali'nin Halifeliği

Hz. Ali, Resûlüllah nezdindeki yeri, Hz. Peygamber'in ona verdiği değer ve kendisinin sahip olduğu dillere destan şahsiyeti ve icraatına ilave olarak o gün Allah'ın yer yüzündeki en değerli halifesi sıfatıyla, ashabın ileri gelenlerinin de aralarında bulunduğu kalabalık tarafından halife olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in **"Seni haksız ve âsi kimseler katledecek."**[60] buyurduğu Ammâr (ö.37/657), Hz. Ali'nin sancağı altında iken şehit edilmiştir ki, bu da onun haklı olduğunu ispat eder. Keza **"Benden sonra halifelik otuz yıl sürecektir."**[61] şeklindeki rivâyet de, onun ölümüyle bu tarihin dolmasının delaletiyle Hz. Ali'nin hak halife olduğunu gösterir. Sonra Ehl-i sünnet ve cemâat'in, ashap hakkında ileri geri konuşmama ve onlara dil uzatmaktan kaçınma tarzında bir prensibi vardır. Dolayısıyla onlar hakkında nakledilen bazı nahoş rivayetleri bu çerçevede ele almak gerekir. Aslında onlar hakkında bazılarının anlattıkları birtakım yakışıksız isnatların pek çoğu taassup sâikiyle uydurulmuş, asılsız şeylerdir. Öyle rivayetler arasında az da olsa bazı doğru olaylar varsa, onları uygun şekilde tevil etmek gerekir. Gerek Hz. Âişe ve gerekse Muâviye olsun bu insanların aslında iyi niyetli, zan ve teville hareket ettiklerini; bu din uğruna yaptıkları hizmet ve fedakârlıkları, Hz. Peygamber'in sahâbîsi olma şerefine nâil olduklarını unutmamak gerekir.

C. Ashâbın Fazilet Sıralaması

Aslında ashaptan kimin kimden Allah katında daha faziletli olduğunu ancak Allah ve eğer O bildirmişse Hz. Peygamber bilir. Ne var ki bu konuda ne bir ayet nazil olmuş ve ne de bir hadis bize kadar ulaşmış değildir. Hz. Peygamber, ashâbının hepsi hakkında övücü

---

[60] Buhârî, "Salât" 63; Müslim, "Fiten" 70, 72, 73; Tirmizî, *Sünen*, "Menâkıb" 34.

[61] Ebû Dâvud, *Sünen*, "Sünnet" 8; Tirmizî, *a g.e.*, "Fiten" 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 185, 2131, 273; V, 44, 50.

buyrulduğunu, bununla da Ali'nin kastedildiğini ileri sürerek bunun ancak onun halife olmasıyla gerçekleşeceğini, dolayısıyla Hz. Peygamber'den sonra ilk halifenin onun olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Ancak bu doğru değildir. Zira âyette dost olduğu bildirilen kimse tekil değil çoğuldur. Dolayısıyla bununla Hz. Ali değil bütün müminler kastedilmiştir. Ayrıca âyetin manası, onların iddia ettikleri şekilde olsaydı bu durum ne Ali'ye ve ne de diğer ashâba gizli kalmazdı ve onlar da mutlaka o anlam doğrultusunda hareket ederlerdi. Kaldı ki veli kelimesi ile sadece devlet başkanlığı ve halifelik kastedilmez. Bu kelime her şeyden önce dost anlamında kullanılmaktadır.

Başka hiçbir delil ve teyit olmasa bile, Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber'in vefatından itibaren ihtilafları giderme, ümmetin birlik ve düzenini sağlama ve tehlikeleri bertaraf etme gibi hususlarda yapıp ettikleri, ortaya koyduğu başarılı uygulama tek başına onun bu makama haklı olarak geldiğini gösterir.

Hz. Ömer'in Halifeliği

Yukarıda tebeyyün ettiği üzere meşru halife olan Ebû Bekir, vefat edeceği sırada Ömer'i kendisinden sonraki halife olarak yerine bırakmış, önce bu hususta yapılan bazı itirazları cevaplayıp yatıştırdıktan sonra geriye herhangi bir muhalefet kalmadığı için ashap onun halifeliği üzerinde ittifak etmiştir. Ashabın icmâı nasla eşdeğer bir delâlet gücüne sahiptir. Ayrıca Hz. Peygamber, **"Benden sonra Ebû Bekir'le Ömer'e tâbi olunuz."**[59] buyurmuştur. Keza kendisi, son derece mükemmel karakteri ve yaptığı dillere destan icraatıyla zaten o makama lâyık biri olduğunu herkese göstermiştir.

Hz. Osman'ın Halifeliği

Hz. Ebû Bekir'le Hz. Ömer'in halifelikleri sabit olduğuna, Ömer'in de kendisini şûra heyeti içine kattığına ve bu komisyon da onun halifeliği yönünde karar aldığına göre; Hz. Osman da kendisinden önceki iki halife gibi meşru bir halife olmaktadır. Zira Osman o makama lâyık olmasaydı Ömer onu halife adayları arasında göstermezdi. Ayrıca şayet Ömer'in bu kararı yanlış olsaydı ashap buna itiraz ederdi. Râfizîlerin onun hakkında tenkit konusu yaptıkları bazı

---

[59] Tirmizî, *a.g.e.*, "Menâkıb" 16, 37; İbn Mâce, *a.g.e.*, "Mukaddime" 11; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, V, 382, 385, 399, 402.

biri olması gerekir. Zira o görevi yerine getirme imkânı olmayan birini başa getirmek kimseye bir yarar sağlamaz. Bu esas, Râfızîlerin gizli ve gâib olan ve ortaya çıkmasını bekledikleri bir devlet başkanı anlayışlarının yanlış olduğunu ispat eder. Ayrıca, Râfızîlerin iddialarının aksine, devlet başkanının Hâşimî soyundan olması şart değildir. Zira ashâbın kabul edip Medineli sahâbîlerin hilâfeti Mekkeli sahâbîlere vermelerini sağladığı devlet başkanlarının Kureyş'ten olacağı şeklinde nakledilen rivayet,[55] Hâşimî soyundan olmayı değil, Kureyşli olmayı gerektirmektedir.

Hz. Ebû Bekir'in Halifeliği

Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'den sonra ilk hak ve meşru devlet başkanı ve halife idi. Zira bu makam için gerekli olan bütün şartları haiz olduğu gibi, ashap da onu bu özelliğinden dolayı o makama seçmişlerdir. Cenab-ı Allah **"Bedevîlerden (seferden) geri kalmış olanlara de ki: Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağırılacaksınız"**[56] buyurmuştur. Eğer bu âyette geçen "çok kuvveti kavim"den maksat Hanife Oğulları ise bunlarla savaşmaya çağıran devlet başkanı Hz. Ebû Bekir olmuştur. Bu durumda o, nassın işaret ettiği halife olduğu gibi daha sonra hak halife olarak yerine bıraktığı Hz. Ömer de hak halife olmuş olur. Şayet bu âyetle kastedilen kavim Farslar ise bu takdirde âyetin kendisine işaret ettiği Ömer hak halife olacağı için onu yerine bırakan Ebû Bekir de hak halife olmuş olur. Dolayısıyla bu âyet Ebû Bekir ve Ömer'in halifeliğine delâlet etmektedir..

Râfızîler, bu âyetten ve Cenab-ı Allah'ın daha önceki ümmetler gibi bu ümmeti de yeryüzüne sahip ve hâkim kılacağını va'dettiğini ifade eden bir başka ayetten[57] yola çıkarak daha önceki ümmetlerde sahip ve hâkim kılma ismet sıfatına sahip kimseler aracılığı ile olduğu gibi bu ümmette de aynı şekilde olacağını, bu niteliği hâiz sahabînin ise Hz. Ali olduğunu; ayrıca Kur'an'da **"Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah'tır, Resûlüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler."**[58]

---

[55] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 129, 183; IV, 421.
[56] el-Feth 48/16.
[57] en-Nûr 24/55.
[58] el-Mâide 5/55.

aklî delile dayandırmayan kimsenin mümin olamayacağını, bunu diliyle ifade etmesi şart olmamakla birlikte kendi iç dünyasında bilip şüphelerini bertaraf edebilmesinin icap ettiğini benimsemiştir.

Mu'tezile âlimleri ise, kişinin imanının gerçekleşmesi için delilleri bilip kullanabilmesini şart koşmuş, bu durumda olmayanların mümin olmadıklarını ileri sürmüşlerdir. Zir omlara göre âlemin hâdis olduğu, Allah'ın varlığı ve birliğiyle peygamberliğin hak olduğu gibi hususları delillere başvurarak bilmeyen bir kimse mümin olmaz. Çünkü mutlak tasdik değil, ancak bir delile dayanan tasdik iman olur. Zira iman, kişinin delillere müracaat edip onları değerlendirmek suretiyle aldatılmak ve yalan söylenmekten kendini güvenceye kavuşturması demektir. Ancak Mu'tezile'nin iman kavramına verdikleri bu anlam doğru değildir. Zira Arap dilinde emin kılma anlamını elde etmek üzere "âmentü lifülânin" ve "âmentü bihi" değil "âmentü nefsî" denir.

Bu arada Mâtürîdîyye âlimlerinden bazıları mukallidin de aslında bir tür ilme sahip olduğunu kabul etmişler ve bundan dolayı imanının muteber sayılması gerektiğini savunmuşlardır. Ulemamızın bu görüşlerinin doğru olduğunu Hz. Peygamber'in, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in pek de aklî istidlâl sahibi olmayan muhataplarının imanlarını geçerli görmüş olmaları da açıkça gösterir.

Bize göre, üzerinde tartışılan bu konu, bir yerde tek başına yaşayan ve dine davet edilmesi üzerine kendisine anlatılanları kabul eden kimseyle ilgili bulunmaktadır. Yoksa İslâm toplumu içinde yaşayan Müslümanlar kadını, çocuğu, avamı ve havassıyla iman etme gerekçelerini anlatamasalar ve karşılaştıkları şüpheleri bertaraf edemeseler de bir tür istidlale sahiptirler ve Allah'ı bilen mümin kimselerdirler. Böyleleri sıkıştıkları zaman Allah'ı gayet güzel ve doğru bir şekilde tavsif ederler. Bu hususta gerek kendi ulemamız arasında, gerekse bizimle Eş'ariyye arasında hiçbir görüş ayrılığı yoktur. Bu meselede ihtilaf bizimle Mu'tezile arasında bulunmaktadır

B. Devlet Başkanlığı

Hz. Peygamber'den sonraki dönemde devlet başkanlığı ve hilâfet meselesi Kur'an, sünnet, icmâ ve aklın delaletiyle sabit bir konudur. Devlet başkanının her zaman için, çıkarıldığı makamın gereklerini yerine getirebilen, gizli değil, halk arasında bu kimliğiyle dolaşan

"şeraiu'l-İslâm" şeklinde farklı lafızlarla da rivâyet edilmiştir. Binaenaleyh hadisin meşhur rivâyetinde "me'l-İslâmu" ve "el-İslâmu" lafızlarıyla İslâm'ın hakikati değil, hükümleri kastedilmiştir.

Ayrıca *Telhîsu'l-edılle*'de iman ve İslâm'ın bir olduğu, yani imanın İslâm ve aksi doğru olmasa da her müminin Müslüman olduğu; zira teslim olma anlamına gelen İslâm'ın imanla gerçekleştiği, ancak bazen İslâm'ın iman anlamına gelmediği, insanın iman etmeden de bazı düşüncelerle zâhiren teslim olabildiği kaydedilmiştir.

Mukallidin İmanı

Mukallidin imanının sahih olup olmadığı hususunda ihtilâf edilmiştir. Doğru olan görüş ise, bunun sahih olduğu tarzındaki görüştür. Zira iman, Müslümanlar açısından Hz. Muhammed'in Allah katından getirdiklerini tasdik etmektir. Bir kimsede iman, tanımına uygun olarak tereddüt ve yalanlama söz konusu olmaksızın bulunursa burada gerçek anlamda bir iman vaki olmuş olur ve bu işi yapan kişi de mümin statüsünü elde eder; bu eylemini bir delile ister dayandırmış olsun isterse olmasın; bu iman ister gayba iman olsun isterse azabı görme anında olsun fark etmez. Zira öyle bir zamanda edilen iman mahiyet itibariyle gerçekleşir, ama kişi ondan istifade edemez. Zaten öyle bir durumda, Ebû Hanîfe'nin ifadesiyle, herkes iman eder ve aslında insanlar cehenneme mümin olarak girerler. Mâtürîdî, bu anlayışı, kişinin öyle bir zamanda tefekkür ve istidlalde bulunup delillere başvurmak suretiyle şüphelerini izale ederek, meşakkat çekerek iman etmediği için imanının bir yararını göremeyeceği şeklinde temellendirmiştir. Aynı görüş Ebû Hanîfe, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Süfyan es-Sevrî (ö.161/777), İmam Mâlik (ö.93/711), ve Evzâî'den (ö.157/773) de nakledilmiştir. Mâtürîdî, mukallidin imanının sahih, ancak istidlâlde bulunmadığı için günahkâr olduğunu söylemiştir.

Kelâmcıların ekserisi bir kimsenin imanının gerçekleşmesi veya ondan yararlanabilmesi için mutlaka o imanı bir delile dayandırmasının gerekli olduğunu savunmuşlardır. Sadece Rüstuğfenî ile Halîmî her meselede delilin şart olmadığını, bir peygamberin açıklamalarından hareketle inanılması gereken şeylere inanan bir kimsenin, bu inancını aklî delillere dayandırmasının şart olmadığını ileri sürmüşlerdir. Yaygın olarak nakledilen görüşüne binaen Eş'arî, her meseleyi

Muvâfât

İman, Hz. Muhammed'i Allah katından getirdiği şeylerde tasdik etmek olduğuna göre, bir zaman sonra bulunmayacak olsa hiçbir zaman mevcut olmadığını söylemek doğru olmaz. Tıpkı daha önce ayakta duran ve genç olan birinin daha sonra oturup ihtiyarlaması halinde hiçbir zaman ayakta durmadığını ve genç olmadığını söylemenin doğru olmadığı gibi. Bu hakikat, Eş'ariyye ve onlar gibi düşünenlerin "Ölüm haline itibar edilir. Binaenaleyh ölmeden evvel iman eden bir kimsenin daha önceki hayatı boyunca, hatta puta tapıp Allah'ı inkâr ederken, şirk koşup bâtıl dinlere mensup biri iken dahi mümin olduğu anlaşılır. Ölmeden evvel küfre giren birinin ise daha önceki dönemde, hatta Allah ve Resûlüne iman edip ibadetlerini yerine getirdiği dönemde dahi kâfir olduğu ortaya çıkar." tarzındaki görüşlerinin isabetsiz olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle "Ben inşaallah müminim" ifadesi doğru değildir. Zira bir insan iman etmişse artık onda bir şüphe olmaz. İmanın eden bir insan olsa olsa o iman ile ruhunu teslim edip edemeyeceğini bilememenin bir tür endişesini yaşayıp ifade edebilir.

Bizim görüşümüzün doğru olduğunu, Cenab-ı Allah'ın Peygamber ve müminlerin iman etmiş olduklarını bildirmesi, "**biz iman ettik**" diyenlerin bu ifadelerini onaylaması, "'**biz iman ettik' deyin**" diye emretmesi, gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır.[52]

İman ve İslâm'ın Bir Olması

Haşviyye'den bazıları "**Bedevîler 'inandık' dediler. De ki: 'Siz iman etmediniz. Ama 'boyun eğdik' deyin'.**"[53] meâlinde âyetle iman ve İslâm'ı ayrı ayrı tarif eden Cibril hadisinden[54] yola çıkarak bu iki kavramın mahiyet itibariyle birbirinden ayrı şeyler olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak iman tasdikten ibaret olduğuna göre, bu ikisi birbirinden ayrı şeyler değildir. Bu hususu ispat eden pek çok âyet ve hadis vardır. Ayrıca bir kimse hadiste İslâm olarak sayılan şeylerin hepsini yerine getirse fakat iman olarak zikredilenleri haiz olmasa cehennemden kurtulamaz. Kaldı ki bu Cibril hadisi,

---

[52] el-Bakara 2/136, 285; Tâhâ 20/73; Fussılet 41/33.
[53] el-Hucurat 49/14.
[54] Muslim, "İman" 1; Ebû Dâvûd, *Sünen*, " es-Sünne" 16; Tirmizî, *Sünen*, " İman" 4; Nesâî, *Sünen*, " Mevâkît" 6; İbn Mâce, *Sünen*, " Mukaddime" 7.

Said el-Kattân (ö.240/854) "insan kalbiyle tasdik ve diliyle ikrar ederse bu durumda iman, tasdık değil ikrar olur. Tasdik olmazsa tek başına dille ikrar iman olmaz." demiştir. Buna göre ikrarın iman sayılması için tasdikin şart olmasından ötürü, münafık kimse mümin olarak kabul edilmemektedir.

Öte yandan Kerramiyye, mücerret ikrarından dolayı, Allah'ın, kâfir olduğunu bildirmesine rağmen, münafığın mümin olduğunu iddia etmiştir. Bu ise nassı ret ve Allah'ın beyanını tanımama demektir. Cehm b. Safvân da imanın bilmekten ibaret olduğunu ileri sürmüştür ki bu da yanlıştır. Zira Allah Teâlâ, Hz. Peygamber zamanındaki Hıristiyan ve Yahudilerin, onun peygamber olduğunu bilmelerine rağmen iman etmediklerini ve dolayısıyla mümin olmadıklarını beyan etmiştir.[51]

İmanın Artıp Eksilmesi

Tasdikten ibaret olduğu ve onun da artıp eksilmesi söz konusu olmadığına göre iman, tâat ve amellerle artıp günah ve masiyetlerle eksilen bir şey değildir. İmanın arttığını ifade eden âyetleri İbn Abbas (ö.68/687) ve Ebû Hanîfe'nin yaptıkları gibi, bir bütün olarak toptan Allah katından gelen her şeye inanan ashabın daha sonra yeni yeni âyet ve hükümler geldikçe her birine ayrı ayrı inanmaları manasında anlamak gerekir. Ayrıca bu tür âyetlerde imanda sebat etme, süreklilik, sâlih amellerle imanın nurunun artması da kastedilmiş olabilir. Ayrıca iman ve amel mahiyet itibariyle birbirinden ayrı şeyler olduğuna bunların biriyle diğerinin artıp eksilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, amel ve ibadetlerle ondan farklı bir şey olan iman değil, olsa olsa amel ve ibadetler artmış veya eksilmiş olur.

Öte yandan amelin imanın mahiyetine dâhil olduğunun kabul edilmesi halinde de imanın artıp eksilmesi mümkün değildir. Zira imanın oluşması için şart olan bütün ameller gerçekleştirildikten sonra geriye herhangi bir amel kalmamaktadır ki onun yerine getirilmesiyle iman artmış olsun.

---

[51] el-Bakara 2/146; el-En'âm 6/20; en-Nahl 16/83.

bunun Ebû Hanîfe, Mâtürîdî, (iki rivayetten daha doğru olana göre) Eş'arî ve Hasan b. Fadl el-Becelî'nin (ö.284/897) görüşü olduğunu kaydetmektedir. Habbâzî ayrıca Mâtürîdîyye âlimlerinin ekserisinin imanı tasdik ve dille ikrar; hadisçilerin tasdik, ikrar ve amel; Kerrâmiyye'nin ise yalnızca dille ikrar olarak tanımladıklarını nakletmektedir.

"Doğru olan bizim görüşümüzdür. Zira imanın tasdikten başka bir anlama çekilmesi kelimeyi dildeki anlamından koparmak olur. Bu da dinin naklî delillerini ve dolayısıyla şer'î hükümleri bütünüyle ortadan kaldırır." diyen müellif, özet olarak iman ve küfrün mahiyet bakımından zıtlığı, Kur'an'da iman ve amelin birbirine atfedildiği ve imanın amel için şart olarak gösterildiği, dolayısıyla bu iki kavramın farklı şeyler olması gerektiği, ayrıca amellerin imanın mahiyetine dahil olması halinde herhangi bir amelin bulunmaması durumunda imanın da gerçekleşmemiş olmasının icap edeceği gibi izahlara yer vermektedir.

Habbâzî ayrıca bazı âyet ve hadislerden hareketle amelin imanın tanımına girdiğini iddia etmenin de doğru olmadığını, zira bunların nassın diğer ifadeleriyle telif edilmesi gerektiğini, ayrıca haber-i vahidin itikādî meselelerde delil olamayacağını ifade etmektedir.

İmanın İkrardan İbaret Olup Olmadığı

Habbâzî bu konuda özetle şöyle demektedir: İman tasdikten ibaret olduğuna göre onu yalnızca dille ikrardan ibaret olarak telakki etmek doğrun değildir. Zira Cenab-ı Allah münafıkları **"kalplerinde iman bulunmayan ama dilleriyle iman ettiklerini söyleyen"**[50] kimseler olarak nitelemiştir. Eğer iman kalple değil de dille işlenen bir fiil olsaydı bu ifade doğru olmazdı. Ayrıca Yüce Allah imanı kalbe nispet etmiş, kalplerinde iman olmadığı halde dilleriyle iman ettiklerini iddia edenlerin aslında iman etmediklerini bildirmiş, kişinin iman edip etmediğini ancak kendi yüce zatının bileceğini, iman ettiğini söyleyenlerin gerçekte iman edip etmediklerini anlamak için müminlerin onları sınava tabi tutmalarını emretmiştir. Bu hususlar, imanın dille ikrardan ibaret olduğu şeklindeki iddianın yanlış olduğunu gösterir.

---

[50] el-Mâide 5/41.

Zira bir şekilde günah işleyen bir kimsenin onu müteakip duyduğu pişmanlık, azap korkusu, taşıdığı af edilme ümidi ve Allah'ın lütuf ve keremine olan güveni neredeyse işlediği günaha denk düşecek bir değer ifade eder. Sonra günah, bir anlık yenilgi üzerine işlenip akabinde tevbe etme düşüncesi ve eylemi yer aldığı halde küfür öyle değildir, aksine süreklidir. Ayrıca günahlar bazı hallerde kaldırılabildiği halde küfrün herhangi bir şekilde serbest bırakılması asla söz konusu değildir. Son olarak, günah işleyen bir insan buna rağmen din, Allah, peygamber hakkında büyük bir saygı taşıyabilmektedir. Binaenaleyh küfürle günahın, kâfirle günahkârın bir tutulmasını ve ikisinin de affedilebilip cennete girmelerini kabul etmek aklen mümkün değildir.

G. Allah'ın Zulüm ve Yalana Kādir Olmasının İmkânsızlığı

Mu'tezile âlimlerinin, Allah'ın zulmetme ve yalan söylemeye güç yetirmekle nitelenebileceğini ancak O'nun bu fiilleri işlemediğini ileri sürdüklerini naklettikten sonra onların dışında bütün ulemanın Allah'ın böyle bir şeyle tavsif edilemeyeceği görüşünde olduklarını ifade eden Habbâzî, ikinci grubun görüşünü şu şekilde temellendirmektedir: Çünkü doğruluk ve adalet, Allah'ın ezelî sıfatlarıdır. Allah'ın bu tür sıfatların zıtlarıyla nitelendirilmesi mümkün değildir. Ayrıca Allah'ın, tavsîfi kendisine eksiklik getiren herhangi bir sıfata kādir veya âciz olmakla nitelendirilmesi imkânsızdır. Zira Allah'ın, bu nevi şeylere muktedir olup da çirkin olduklarını bildiği için onları yapmaması, yaptığı takdirde kendisi için eksiklik olacağına binaen böyle davranma gereğini görmesi, O'nun, kendisine bir zarar gelmemesi ve yarar temin etmek amacıyla iş yaptığını gösterir. Bu ise doğru değildir.

V. HÂTİME BAHİSLERİ

A. İman

İmanın sözlükte tasdik anlamına geldiği gibi Kur'an'da da bu anlamda kullanıldığını ifade eden ve terim olarak onun, Hz. Muhammed'i Allah katından getirdiği konularda tasdik etmek olduğunu; dolayısıyla Resûlüllah'ı kalbiyle tasdik eden kimsenin Allah'la kendi arasında mümin olacağını, bu tasdiki dille söylemenin ise dünya şartlarında mümin muamelesi görmek için gerektiğini zikreden Habbâzî,

lacağına dair kesin söz söylememiş, helâl olduğunu iddia etmeksizin, din sahibini küçümseme söz konusu olmaksızın, küfür dışında herhangi bir günahı işlemenin insanı mümin olmaktan çıkarmayacağını; tevbe etmeden ölmesi durumunda Allah'ın onu affedebileceği bibi günahı kadar cezaya da dûçar edebileceğini; Kur'an'da geçen ebedî azap tehdidinin kâfir olanlarla ilâhî buyrukları inkâr edenler için vârid olduğunu kabul etmişledir.

E. Şefâat

Bize göre büyük günah işleyen kimsenin doğrudan affedilmesi mümkün olduğuna göre peygamber ve Allah katında makbul kimselerin şefâatleriyle affedilmesi de mümkündür. Mu'tezile'ye göre ise doğrudan af söz konusu olmadığı için şefâatin herhangi bir yararı söz konusu değildir. Doğru olan bizim görüşümüzdür. Âyet ve hadislerle aklî deliller bizim görüşümüzü desteklemektedir. Mu'tezile âlimlerinin, şefâati **peygamber ve meleklerin, Allah'tan, kullarına vereceği mükâfatları arttırmasını istemeleri** şeklinde tarif etmeleri isabetli değildir. Zira şefâatin bilinen anlamı affetme talebidir. Ayrıca âhirette kişiye kendi ameliyle hak etmediği bir mükâfat artırımı yapılması, onu minnet altına sokar ve nâil olduğu nimetleri bir ölçüde de olsa acılaştırır. Oysa cennet, minnetin bulunduğu ve nimetlerin eksik olduğu bir yer değildir. Keza Hz. Peygamber'in, **"şefâatim büyük günah işleyenler içindir."**[48] buyurmuş olması da Mu'tezile'nin şefâat tanımlamasının yanlış olduğunun bir başka delilidir. Öte yandan Mu'tezile'nin bazı âyet ve hadislerle yaptıkları istidlâller de doğru değildir.

F. Küfrün Affı

Habbâzî, hadisçi kelâmcılarla Eş'arî'ye göre küfrün affedilmesinin mümkün olduğunu, Mâtürîdiyye'ye göre ise mümkün olmadığını naklettikten sonra kendi görüşünün doğruluğunu ispat etmek üzere özetle şöyle demektedir: Cenab-ı Allah, âhirette âsi ile itâatkâr kimseleri bir tutmayacağını beyan etmiştir.[49] Ayrıca akıl da küfürle imanın, kâfirle müminin Allah katında bir olmamalarını gerektirir.

---

[48] Ebû Dâvûd, *Sünen*, " Sünnet" 21; Tirmizî, *Sünen*, " Kıyâmet" 11; İbn Mâce, *Sünen*, " Zühd "37; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 213.

[49] Sâd 38/28; el-Câsiye 45/21.

leri mîzâna konulunca Allah Teâlâ o kefede tâatlerin miktarı kadar bir ağırlık yaratabilir. O, her şeye kadirdir.

C. Sırat

Keza sırat, uzuvların konuşması, amel defterlerinin havada uçuşması; cennette müminler için hazırlandığı bildirilmiş olan huri, ırmaklar, ağaçlar, yiyecek ve içeceklerle cehennemde âsilerin dûçar olacakları bildirilmiş olan zakkum, kaynar su, zincir, tasmalar ve boyunduruklar haktır. Zira buların olması haddi zatında mümkün olduğu gibi sadık peygamber de bunların olacağını bildirmiştir. Dolayısıyla bunlar birer hakikat olarak kabul edilmelidir. Filozofların ileri sürdükleri insanların idrak edemeyecekleri için, aklî lezzetlerin hissî lezzetler olarak ifade edildiği tarzındaki düşünce açık bir küfür, dini ret ve peygamberlerin yol göstericiliklerini ve onlara iktidâ etmeyi inkâr eden bir anlayıştır. Zir öyle bir anlayışla peygamberlerin insanlara asılsız beyanlarda bulundukları gibi bir durum hâsıl olur ve güvenilmez kişiler haline gelirler.

D. Günah ve Cehennem Azâbı

Kâfirlerin cehennemde mutlaka ve ebedî olarak azap göreceği hususunda icmâ eden İslâm ümmeti, günahkâr müminlere ne isim verileceği ve azaplarının ne olacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hâricîler, bazı âyetlerden hareketle küçük veya büyük herhangi bir günah işleyen kimsenin küfür işlemiş olacağını ve cehennemde ebedî olarak azap göreceğini iddia etmişlerdir. Mu'tezile âlimleri ise, Allah'ın, büyüklerden kaçınılması halinde küçük günahları affedeceğini, kebîre işleyen kimsenin mümin, kafir, münafık değil fâsık olduğunu, bunun günah işleyen kişi hakkında herkesin kabul ettiği bir görüş olup kâfir, münafık ve mümin olması hakkında farklı şeyler söylendiğini; tevbe etmesi halinde günahının affedilmesiyle eski haline avdet edeceğini; tevbe etmeden ölmesi durumunda ise kâfir olacağını iddia etmişlerdir. Mürcie ise, Mukatil b. Süleyman'a (ö.150/767) da nispet edilen, **küfür halinde işlenen güzel işlerin kişiye bir yarar sağlamadığı gibi imanı olması halinde günahların insana bir zararının olmayacağı** görüşünü savunmuşlardır.

Ehl-i sünnet âlimleri ise, birtakım naklî ve aklî delillerden hareketle günah işleyen müminin mutlaka affedileceği veya cezalandırı-

A. Kabir Hayatı

1. Münker ve Nekîr'in Sualleri

Kabirde Münker ve Nekîr'in mevtaya sual sormasının hak olduğunu ifade eden Habbâzî," bu husus dinî metinlerde yer almıştır. Ayrıca aklen mümkündür. Zira bu olay anlatma ve anlamaya bağlı bir şeydir. Bunlar da canlı olmayı gerektirir. İnsan ise kalbinin içindeki bir bölümle anlamaktadır. Sonuç olarak sorulan soruyu anlayıp cevap vermesi için kabirde o bölümün diriltilmesi mümkündür." demektedir.

2. Kabir Azâbı

Kabir azabı haktır. Zira Resûlüllah ve ashâbının kabir azâbından Allah'a sığındıkları kesin olarak bilinmekte, ayrıca kabir azâbının olduğuna dair meşhur derecesine varmış rivâyetler bulunmaktadır. Nitekim "**Onlar sabah akşam o ateşe sokulurlar. Kıyâmetin kopacağı gün de: Firavun ailesini azâbın en çetinine sokun (buyrulur.)**"[47] meâlindeki âyet de buna delâlet etmektedir. Ayrıca bu hususun, haddi zatında mümkün bir şey olduğu için, kabul edilmesi gerekir.

Bedenlerini kuşların yediği insanların nasıl kabir azabı görecekleri hususunda onların karınlarının bu kimseler için bir nevi kabir görevi yapabileceğini söylemek mümkün olduğu gibi, azâbı idrak etmesi için insanın bir tek parçasının canlandırılması da mümkündür. Zira Ehl- sünnt'e göre hayatın söz konusu olması için bu özel bünyenin bütün olarak mevcut olması şart değildir. İnsanın cesedi toprak, kemikleri de çürüyüp un ufak olsa bile en küçük bir parçasıyla hayattar olup azâp ve lezzetleri tatması mümkündür.

B. Mîzân

Âhirette mîzânın kurulması hak olup ona iman edilmesi gerekir. Zira bu hususta kesin deliller vardır. Bu noktada birer araz ve yok olmuş olan amellerin nasıl tartılacağı gibi bir sual sorulacak olursa buna benzer bir sorunun sorulması üzerine Hz. Peygamber'in verdiği "**Amel sahifeleri tartılır.**" tarzındaki cevabı hatırlatılır. Amel defter-

---

[47] Gâfir 40/46.

gerek sahibi ve gerekse ona muttali olan kimselerin dindarlıklarında önemli etkilerinin olacağını ifade etmektedir.

IV. ÂHİRET AHVÂLİ VE SEM'İYYÂT BAHİSLERİ

Habbâzî, haşir konusunda özetle şöyle demektedir: İslâm filozoflarının hilâfına, Müslüman âlimler, haşrin cismânî olarak vâki olacağını kabul etmişlerdir. Zira böyle bir şey, gerek Allah'ın ilim ve kudreti, gerekse âlemin buna kabil olması açısından mümkün olduğu gibi doğru haberde de yer almıştır. Cenab-ı Allah Kur'an'da ne zaman haşirden bahsetmişse bu hususu son derece açık ve beliğ bir şekilde ifade buyurmuştur.

Bu konuda, yok olan bir şeyin tekrar var edilemeyeceği, bir var etme söz konusu olsa bile var edilenin daha önce var edilip de sonra yok edilen şeyin aynısı olamayacağı, bu ise işi yapanın başka, mükâfat ve cezaya muhatap olanın başka olmasını netice vereceğini ileri sürerek itirazda bulunanlar olmuştur. Ancak âlem, daha önce yok iken bir defa var edildiğine göre, aslında var olması mümkündür. Var olması mümkün olan bir şeyin ise daima, yani ilk defa olduğu gibi ikinci defa da var olabilir. Ayrıca ezelî yokluk, ileride var olacak olanla, olmayacak olan diye iki kısma ayrıldığı gibi, Allah'ın ilminde daha önce var olan ve olmayan diye de ayrılır. Binaenaleyh tekrar var etme; Allah'ın, daha önce yokken var edip sonra yok ettiği bir şeyi tekrar var etmesinden ibarettir. Öte yandan ikinci yaratma yaratılan kişinin aslî unsurlarıyla olacaktır ki, bu kadarı, birinci yaratılanla ikinci kez yaratılanın birbirinin aynı olması için yeterlidir.

Meseleye akıl açısından bakacak olursak, hikmet doğru yolda olanla olmayanın herhangi bir şüphe kalmaması için apaçık bir şekilde bilinmesini gerektirir. Oysa imtihan dünyası olan bu hayatta bu durum gerçekleşmemektedir. Ayrıca herkes yaşama biçimine göre karşılık bulmalı, itâat etmişse mükâfat, âsi olmuşsa da ceza görmelidir. Ancak bu hayatta bu da gerçekleşmemektedir. Keza bu dünyanın nimet ve nikmetleri halis değildir. Halbuki doğru davranışın karşılığı olan nimetler ve yanlışların karşılığı olan nikmetler hâlis olmalıdır. O halde doğru yolda olanla yanlış yolda olanın apaçık olarak ortaya çıkacağı, herkesin yaşama biçimine göre karşılık göreceği ve nimetlerle nikmetlerin hâlis olacağı bir yer olmalıdır.

kişide irâde baki kalmakla birlikte Allah'ın lütfedip onu hayra sevk ve şerden menetmesinden ibaret olduğunu kaydetmiştir.

Her türlü günahın küfür olduğunu ve peygamberlerin de günah işleyebileceklerini ileri süren Fudayliyye hariç İslâm ümmeti, peygamberlerin küfürden masum oldukları hususunda ittifak etmişlerdir. Onlar, peygamber olduktan sonraki dönemde, Haşviyye'nin itirazları dışarıda tutulacak olursa, günah işlemekten korunmuşlardır. Ayrıca tüm ümmet, peygamberlerin dini tahrif ve herhangi bir şekilde tebliğ etmeme ve ihanetten masum olduklarını, aksi halde dine güven kalmayacağını kabul etmişlerdir." diyen Habbâzî, devamla peygamberlerin nübüvvet döneminde masum olduklarına dair birtakım deliller serdettikten sonra onların peygamber olmazdan önceki dönemde, açıklama ve yaşama biçimleri insanlar için bir hüccet olmadığı gerekçesiyle, ara sıra olmak şartıyla günah işleyebileceklerini ifade etmiştir.

C. Efdaliyet Meselesi

Mu'tezile ve İslâm filozofları semavî meleklerin insanlardan daha üstün olduklarını ileri sürmüşlerdir ki bu Bâkıllânî ve Ebû Abdullah el-Halîmî'nin (ö.403/1012) de tercih ettikleri bir görüştür. Bize göre ise peygamberler güç, kudret ve tasarruf bakımından kendilerinden daha üstün olan meleklerden; sevap ve ubûdiyet bakımından daha üstündürler. Zira melekler Âdem'e secde etmişlerdir. Secde edilen ise edenden daha üstün olur.

D. Kerâmet

Habbâzî, "Veli bir kimseden olağan üstü bir fiil şeklinde kerâmet zahir olması mümkündür. Mu'tezile âlimleri "insanların bir kimseyi veli olarak kabul etme gibi bir yükümlülükleri yoktur. Dolayısıyla kerâmet yararsız bir şeydir. Ayrıca insanların olağan üstü şeyler yapabiliyor olmaları mûcize ve dolayısıyla nübüvvet müessesesine zarar verir." diyerek kerâmete karşı çıkmışlardır." girişinden sonra Ehl-i sünnet âlimlerinin, bu hususta Hz. Ömer, Kur'an'da zikredilen Ashâb-ı kehf, Hz. Meryem ve Hz. Süleyman'ın veziri Âsaf'la ilgili olaylar gibi yaygın bazı hikâyelerle istidlâl ettiklerini; öte yandan Mu'tezile'nin tereddütlerinin yersiz olduğunu; ayrıca kerâmetin de

lük hayatında geçmiş ve gelecek birtakım olaylardan bahsetmesi, ayı ikiye bölmesi, taş ve ağaçların yanına gelip kendisine selam vermesi, çakılların avucunda tesbih etmesi, parmaklarının arasından su akması, az bir miktar yiyecekle çok sayıda insanın karnını doyurması, pişirilmiş koyunun dile gelip zehirli olduğunu söylemesidir. Bunlardan başka daha nice olağan üstülük zikredilebilir.

Hz. Peygamber'in, şahsına ait olan bazı aklî mûcizelere sahip olduğu tevatürle bilinmektedir. Ayrıca bunların her biri tek tek tevatür yoluyla bilinmese ve nübüvvet delili olma niteliğine sahip bulunmasa dahi kesin olarak bilinen bir şey vardır ki bu özelliklerin tamamı ancak peygamber olan bir kimsede bir arada bulunabilir.

Bu noktada sihir olma ihtimalinden dolayı mûcizenin nübüvvet konusunda güvenilir sağlam bir delil olamayacağı tarzında bazı tereddütler ileri sürülmüştür. Ancak bunlar yersizdir. Zira bu iki olay arasında fark vardır. Evvela sihir öğrenme ile yapılabilen bir şeydir. Sonra kişi kendisinden isteneni değil, kendi istediği sihri yapar. Üçüncüsü sihrin gerçekliği söz konusu olmayıp bir aldatmaca ve hayal göstermeden ibarettir. Mûcize ise bu üç noktada sihirden farklıdır.

B. İsmet

"Sözlükte mani olma ve muvaffak kılma anlamlarına gelen ismet, dinî bir terim olarak **hayra muvaffak kılma** diye tanımlanabilir. Peygamberlerin ismet sıfatına sahip olduklarını kabul edenlerden bazıları bu sıfata sahip olan kimseyi **'ma'siyet işlemesi mümkün olmayan'** diye niteledikleri halde bazıları, Kur'an'da peygamberlerin herkes gibi birer insan olduklarının bildirilmiş olması ve kendi isteğiyle günahlardan kaçınmadığı taktirde bunun bir meziyet olmayacağı ve yine o taktirde emir, yasak, sevap ve cezadan söz edilemeyeceği gibi gerekçelerle peygamberlerin **günah işleme imkânı olan ama işlemeyen** kimseler olduklarını ifade etmişlerdir.

Bazıları kişinin nefis olarak günahlardan kaçınma melekesine sahip olması, tâatlerin güzel ve ma'siyetlerin de çirkin ve zararlı olduğunu bilme, bunun vahiyle kesinlik kazanması ve daha evla olan fiiller yapılmadığı ve unutulduğu taktirde muâhaze olunacağı endişe ve hassasiyetine sahip olma diye özetlenebilen dört şeye sahip olan kişinin ma'sum olacağını söylemişlerdir. Bu arada Mâtürîdî ismetin, kişiyi tâate mecbur ve günahtan âciz bir hale getirmeyeceğini; onun,

lütufkâr davranan Allah'ın bu anlamda peygamber göndermesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır." demektedir.

Habbâzî'ye göre peygamberler döneminde peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan bir kimseyi peygamber olarak kabul etme yükümlülüğünün doğması için onun mûcize göstermesi gerekir. "Ben peygamberim." diye ortaya çıkan da bir insan olup iddiası doğru olabileceği gibi yalan da olabilir. Mûcizenin tanım ve tahlilini yaptıktan sonra onu gösteren kişinin peygamber olduğuna nasıl delalet ettiğini de anlatan müellif, Allah'ın, ilahlık iddiasında bulunan bir kimseye olağan üstü şeyler gösterme noktasında imkân verebileceğini, buna karşın sahte peygamberlere bu fırsatı vermeyeceğini bazı aklî gerekçelerle beyan etmektedir.

A. Hz. Muhammed'in Peygamberliği

Habbâzî Hz. Muhammed'in peygamberliği konusunda şöyle demektedir: Hz. Muhammed peygamberlik iddiasında bulunmuş ve peygamber olduğunu ispat etmek için mûcize göstermiştir. Böyle bir iddia ile ortaya çıkıp mûcize gösteren herkes peygamber olduğuna göre o da bir peygamberdir. Cenab-ı Allah onu bütün ins ve cinne, Arab'a ve Acem'e, ehl-i kitap olana ve olmayana, hülasa kıyamete kadar dünyaya gelecek herkese peygamber olarak göndermiştir.

Peygamberlik iddiasında bulunup mûcize gösterdiği kesin olarak bilinen Hz. Muhammed'in mûcizeleri geçmişte olup biten ve devam eden olmak üzere iki gruba ayrılır. Onun devam eden mûcizesi kendilerine bir benzerini ortaya koymaları hususunda defalarca meydan okumasına rağmen ins ve cinnin her defasında başarısız oldukları Kur'ân-ı Kerim'dir. Kur'an apaçık bir mûcizedir. Zira Hz. Peygamber kimseden geçmiş ve gelecekle ilgili hiçbir ders almadığı ve okuma yazma bilmediği halde Kuran ayetlerinde geçmiş ve gelecekten, birtakım olaylara dair bilgiler verilmiş ve herhangi bir isabetsizlik söz konusu olmamıştır.

Hz. Peygamber'in geçmişte kalan diğer mucizeleri ise yüzünde daima parlayan bir nurun olması, sırtında geçmiş kitaplarda da zikredilen bir mührün bulunması, göbeği kesilmiş ve sünnet olmuş olarak dünyaya gelmesi, güzel kokulu olması ve asla yalan söylememiş, güvenilen, dürüst ve namuslu, cesur, şefkat ve merhamet sahibi olmak gibi şahsında son derece önemli meziyetlere sahip olması; gün-

ise bunun dinen caiz olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Nimet

Habbâzî, Mu'tezile'nin nimeti lezzet olarak tarif ettiğini, buna bağlı olarak Allah'ın kafirlere birtakım nimetler ihsan buyurduğunu ileri sürdüğünü; bize göre ise her ne kadar kafirlere verilen bazı şeylere nimet adı verilebilse de; gerçek nimetin şükürle mukabele gören nimet; nankörlük edilenin ise gerçekte nimet değil, nikmet olduğunu, dolayısıyla nimetin **dünya ve âhirette herhangi bir arzu edilmeyen unsur taşımayan** şey olarak tanımlanması gerektiğini söylemektedir.

III. NÜBÜVVET BAHSİ

"Kelâmcılar, Allah'ın peygamber göndermesinin aklen mümkün olduğunu söylemişler; muhakkık Mâtürîdî âlimler ise, bunu Allah'ın veya bir başkasının O'nu zorunlu kılması anlamında değil ama hikmet gereği, tıpkı olacağını bildiği bir şeyin olmamasının düşünülemeyeceği, aksi halde Allah hakkında muhal olan bir bilgisizlik ve cehlin söz konusu olması gibi, aksi halde sefeh olacağı ve bunun da kendisi hakkında muhal olduğu anlamında, kesinlikle olacağı manasında bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. Berahime de Allah'ın peygamber göndermesinin imkânsızlığını iddia etmiştir." diyen Habbâzî, mülk sahibinin mülkünde dilediği gibi tasarruf edebileceğini, bilge birinin, açıklaması halinde ilim ve hikmeti kabule müsait olan insanları, doğrudan veya onların aralarından ya da başka bir türden seçtiği bazı kimselere ilhâm veya vahiy yoluyla bilgilendirmesi aklın reddedeceği bir husus olmadığı gibi, böyle bir şeyin olamayacağına dair herhangi bir delil mevcut olmadığını ifade etmektedir.

Habbâzî, Allah'ın herhangi bir şeyi kendisi yararlanmak veya bir zarardan korunmak için yapmasının söz konusu olmadığı gibi, yaptığı her şeyde mutlaka bir yarar bulunmasının da zorunlu olmadığını ifade ettikten sonra devamla "peygamber gönderilmesinin insanlık açısından pek çok yararları vardır. Akıl hiçbir zaman dinin yerini tutamaz, aynı işlevi göremez. İnsan, aklıyla her şeyi bilemez. Gerek insanın aklıyla bilemeyeceği konularda onun bilgilenmesini sağlamak, gerekse bilebileceği meselelerde işini kolaylaştırıp çabuklaştırmak için, zorunlu olmayan hususlarda dahi her zaman devrede olan,

Hidâyet ve Dalâlet

"Mu'tezile âlimlerinin hidâyeti din yolunu açıklamak, ıdlâl, hızlân vb.lerini de dalâlete sebep olan şeyi yaratmak olarak tarif etmelerine karşın bize göre Allah'ın hidâyet edip saptırması hidâyet ve dalâlet fiilini yaratmasından ibarettir. Mu'tezile âlimleri bu iki kavrama ayrıca kişiye hidâyete eren ve sapıtan adını vermek ve onu bu sıfatlara sahip biri olarak görmek anlamını da vermişlerdir Ancak onların bu görüşleri doğru değildir. Zira ne din yolunu açıklama, ne kişiye bu isimleri verme ve ne de onu bu sıfatlara sahip biri olarak tanımlama ayetlerde ifade edildiği üzere isteğe kalmış bir şey değildir. Ayrıca özellikle hidâyet kelimesinin hem sözlük hem de din terminolojisindeki kullanımı bizim verdiğimiz anlamı doğrular mahiyettedir.

Öte yandan bazı usulcüler, hidâyet kelimesinin yolu açıklamayla imanı yaratma, muvaffak etme, gönlünü açma ve kalbini hakka meylettirme anlamlarına geldiğini ifade ederlerken, bazıları da gerçek hidâyetin kendisiyle hidâyete erilen şey olduğunu söylemişlerdir." diyen Habbâzî, daha sonra sözü kalbin mühürlenmesi vb. meselelere getirerek şöyle devam etmektedir: Bunlar, Allah'ın, kişinin âyetleri tefekkür etmekten imtina etmesi üzerine bir ceza olarak yarattığı imana mani olan hallerdir. Ancak bunlar bir yönüyle sonuçlar oldukları halde, bir başka yönüyle kulun kendi fiillerine bağlı olarak ortaya çıktıkları için değişmez ve yok olmaz ebedî durumlar değildir ve kulun, irâdesini değiştirerek kullanması halinde yerlerini zıtları olan müspet şeylere bırakacaklardır.

Güç Yetirilemeyen Şeyle Yükümlü Kılınma

Bize göre Allah Teâlâ kimseyi güç yetiremeyeceği bir şeyi yapmakla yükümlü kılmamıştır Çünkü yükümlü kılmak demek, bir başkasından, ona aykırı hareket ettiği takdirde cezaya maruz kalacağı bir işi yapmasını istemek demektir. O işi yapamayacak olan birini böyle bir durumda bırakmak ise tasavvur olunabilecek bir şey değildir. Bu arada bunu, insanın gücünün yetmeyeceği bir şeyin başına gelmesiyle karıştırmamak gerekir. Zira bu mümkündür. Öte yandan Eş'arî'nin güç yetirilemeyen şeyle yükümlü kılmayı aklen mümkün gördüğüne dair rivayetler nakledilmiştir. Ondan sonra gelen Eş'arîler

lemeyeceği gibi, O'nun aslah olanı gözetmemesi de imkânsız değildir. Tabiatta bunun pek çok örnekleri vardır.

Buna bağlı olarak Allah'ın tevbe eden kimsenin tevbesini kabul etmesi aklî bir zorunluluk olmayıp sadece bir lütuftan ibarettir. Dinî açıdan da bir zorunluluk ve kesinlik söz konusu değil, umulan ve güzel olarak telakki edilen bir şeydir.

Ecel

"Katil (öldürme eylemi), kâtilin işlediği bir iş olup Allah bu işin ardından diğer mütevellidâtta olduğu gibi maktûlün ölümünü halk eder." diyen Habbâzî, maktûlün eceliyle öldüğünü ve onun başka bir ecelinin olmadığını, Mu'tezile'den Cübbâî ile Ebü'l-Hüzeyl'in de bizimle aynı görüşte olduklarını; diğerlerinin ise maktûlün ecelinin yarıda kesildiğini, şayet öldürülmeyecek olsa o zamana kadar yaşayacağını iddia ettiklerini, ancak bunun doğru olmadığını her iki tarafın delillerini serd ve tenkit ederek ele almaktadır. Habbâzî'ye göre, kulun katledileceğini bildiği halde onun için o zamana kadar yaşayamayacağı bir ecel tayin etmek veya iki ihtimalli bir ecel koymak Allah'a yakışmaz. Ayrıca Allah'ın, kullarına kendi plân ve projesini baltalamalarına izin verdiğini kabul etmek de mümkün değildir. İnsanların katil sebebiyle kısas ve diyet cezasına çarptırılmaları ise yasaklanan bir fiili işlemelerinden dolayıdır. Aslında Ebü'l-Hasan er-Rüstuğfenî (ö.345/956) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin de dedikleri gibi bu konudaki ihtilaf, gerçek bir ihtilaf olmayıp tamamıyla ölüm ve ecel kavramlarının tanım ve algılanma biçimleriyle alâkalı bir şeydir.

Rızık

Ehl-i sünnet'e göre helâl olsun haram olsun, rızık canlının yiyip gıdalandığı şeydir. Kimsenin bir başkasının rızkını yemesi söz konusu değildir. Mu'tezile ise onu "canlının dine aykırı düşmeyecek şekilde kendisinden yararlanma imkânı elde ettiği şey" olarak tanımlamıştır. Binaenaleyh bu mezhebe mensup âlimlere göre sadece mubah olan şeyler rızık olmaktadır. Ancak bu anlayışa göre haramla beslenen zalim kimseler, ömür boyunca rızıksız yaşamış, Allah da kuluna onun hakkı olan şeyi vermemiş olacaktır.

görüş ileri sürdüğünü; Eş'arîlerin, Allah'ın irâdesiyle bu anlama gelen sevme ve rızasının var olan her şeyi şâmil olduğunu kabul ettiklerini kaydettikten sonra hangi vasıfta olursa olsun, olup biten her şeyin Allah'ın irâde ve takdîri ile meydana geldiğini ifade eden müellif, her iki tarafın bu hususta dayandıkları aklî ve naklî delilleri teker teker ele almaktadır. Müellif, ez cümle her olayın mutlaka bir irâdeye muhtaç olduğunu, irâde sınırlamasının aciz, kusur ve eksiklik ifade ettiğini, emrin murad etme anlamına gelmediğini beyan etmektedir.

Salâh ve Aslah Meselesi

Habbâzî, "Basra Mu'tezilesi, tâatin, Allah'ın kulu mükâfatlandırmasını zorunlu kılan bir illet olduğunu iddia etmişlerdir. Ehl-i sünnet âlimlerinin ise, Allah'ın üzerine kul için dünyada veya dünya ve âhirette yararlı ya da en yararlı olan veya başka herhangi bir şeyi yapmanın bir zorunluluk olmadığını; daima Allah'ın kudreti dahilinde olan bir lütfun bulunduğunu, kâfirlere onunla muamele etmesi halinde kendi istek ve irâdeleriyle iman edeceklerini; ancak O'nun, bu lütufta bulunmamakla cimrilik ve zulüm etmiş olmayacağını, onunla muamele etmesi halinde ise yapması zorunlu olan bir şeyi yapmış değil, lütufkâr davranmış olacağını kabul etmişlerdir." diye naklettikten sonra şöyle devam etmektedir:

Bize göre, tâatler, Allah'ın insanlara daha önce lütfetmiş olduğu nimetlere karşı bir şükran vazifesini yerine getirmekten ibarettir. İnsanın vazifesini yerine getirmesi ise ayrıca herhangi bir hak doğurmaz. Ayrıca tâatlerin mükâfat için bir illet olarak kabul edilmesi halinde, şayet Allah'ın ona riâyet etmemesi mümkün olmazsa zorunluluk doğar. Mümkün olması durumunda ise şayet buna rağmen bir kınama ve yerme söz konusu olmazsa bu durumda bir zorunluluktan bahsedilemez. Allah, böyle bir durumda bir kınanmayı hak etmiş olması halinde de eksik ve kusurlu olur. Bu ise muhaldir. Ayrıca, küfür ve ma'siyet dahil, bütün fiilleri yaratıp murad etmiş olması ve kâfir ve âsilerin de bundan zarar görmeleri, Allah'ın, kulun yararına olan şeyleri yaratmasının O'nun üzerine bir zorunluluk olmadığını kesin olarak ispat eder. Öte yandan, ilah olmak zorunluluğu kabul etmez. Zira zorunluluk ona uymayan kimsenin dünya veya âhirette açık bir zarara maruz kalması veya aksine bir davranışın imkânsız olması anlamına gelir. Halbuki Allah hakkında bir zarardan söz edi-

ihtiyârının yok olmayacağı, şerri kesb etmek şer olduğu halde yaratmanın şer olmadığı, yaratmanın fiilin bütün detay ve safhalarıyla bilinmesini gerektirdiği, kulun ise bu durumda olmadığı gibi düşüncelere yer vermektedir.

Kesb

Habbâzî, kesb ve yaratma kavramlarının tanım ve farkları üzerinde durduktan sonra bu konudaki Cebrî görüşün gerçekçi olmadığını, ayrıca kulluk ve yükümlülük düşüncesiyle de bağdaşmadığını; Mu'tezilî yaklaşımın ise rubûbiyeti ihlal eder mahiyette olduğunu ifade ederek aşırı bulup reddettiği bu iki anlayışa mukabil Sünnî görüşün orta ve mutedil bir yol olduğunu kaydetmektedir. Bu konuda kendi görüşünü desteklemek üzere bazı aklî ve naklî deliller de serdeden müellif, kulun Allah'ın takdir, kudret, irâde ve yaratmasına bağlı olarak iş görmesini canlı bir binek, keskin bir bıçak ve yontulmuş bir kaleme benzeterek elverişli olma özelliğinden ötürü zorunlu değil, irâde ve ihtiyarı bulunan bir boyun eğme olarak tanımlamaktadır.

Tevlid ve Tevellüd

Bize göre, kulun bir yaratma ve icat etmesi söz konusu olmadığına göre, mesela vurma sonrasında vurulan yerde meydana gelen acıma onun fiili değildir. Mu'tezile ise, bu ve benzeri şeylerin kulun fiilinden doğduğunu ileri sürmüştür. Bize göre cisimlerde bir tevellüdden söz edilebilse de arazlarda böyle bir şeyden söz edilemez. Öte yandan ateşle temas etmesi halinde pamuğun yanması örneğinde olduğu gibi birbirinin peşi sıra meydana gelen olaylar, biri diğerinin şartı olan ve zorunluluk ifade eden şeyler değildir. Âdetullah böyle olmakla birlikte Allah'ın bazı hallerde bu sonuçları değil de zıtlarını yaratması mümkündür. Dolayısıyla bir şeyden tevellüd ettiği düşünülen şeyler; bir kısmı, biri diğerinin şartı olup mutlaka birlikte vaki olan, diğeri ise bunun durumda bulunmayan olmak üzere ikiye ayrılmaktadırlar.

İrâdenin Objesi

Mu'tezile'nin, Allah'ın bizim tâat veya hikmet olan fiillerimizi murad ettiği halde ma'siyet ve çirkin olanları murad etmediğini, mubah olan fiillerimizi murad edip etmediği hususunda ise farklı iki

önceden mevcut olması halinde fiili işleme sırasında bulunmayacak ve fiilin kudret olmaksızın meydana gelmesi söz konusu olacaktır.

Kulların Fiillerinin Yaratılması

"İnsanların ihtiyarî fiilleri hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Başta reisleri Cehm b. Safvân olmak üzere tüm Cebriyye, kulların fiillerinin tamamıyla Allah'ın takdir, irâde ve yaratmasıyla olduğunu, kulun bununla bu konuda herhangi bir dahlinin olmadığını iddia ederler. Eş'arî ulemadan Cüveynî (ö.478/1085), Allah'ın kul için bir kudret ve irâde yarattığını ve bunlarla fiillerin meydana geldiğini; Ebû İshâk el-İsferâyînî ise kulun fiillerinde biri onun, diğeri de Allah'ın olmak üzere iki müessirin birlikte etkili olduğunu; Bâkıllânî'nin (ö.403/1013) de kulun fiilinin oluş bakımından Allah'ın, tâat veya ma'siyet olması açısından da kulun kudretiyle meydana geldiğini; bizzat Eş'arî'nin, Allah'ın kulda bir kudret yarattığını ve bunun da o fiile taalluk ettiğini, ancak bu kudretin fiil üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını kabul etmektedirler. Tüm canlıların bütün ihtiyârî fiillerinin onların kendi yaratmalarıyla meydana geldiğini iddia eden Mu'tezile ise, bu noktadan sonra Allah'ın kudretinin kulların fiilleri üzerinde herhangi bir tesiri olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir." diyen Habbâzî, daha sonra sözü Cebriyye ve Mu'tezile'nin bu konuyla ilgili temel yaklaşım ve esprilerine getirerek şöyle devam etmektedir: Bu iki mezhep, bir fiilin iki ayrı güç tarafından meydana getirilemeyeceği ortak görüşünden hareket etmişler, ancak daha sonra Mu'tezile kulun fail olduğunu ortaya koyan delilleri öne çıkararak bu hususta Allah'ın kudretini devre dışı bırakmış; buna karşın Cebriyye bu fiillerin Allah'ın kudreti dahilinde meydana geldiğini gösterten delilleri esas almış, kulun kudretini ise etkisiz kılmıştır.

Ehl-i sünnet âlimleri ise, Allah'tan başka bir yaratıcı olmadığını, dolayısıyla insanların fiillerini de O'nun yarattığını, bununla birlikte onların fiillerinin söz konusu olduğunu ve bundan dolayı âsi ve itâatkâr sıfatını haiz olduklarını kabul etmişlerdir.

Bu konuda Cebriyye'nin görüşünü kayda değer bulmayan müellif, Mu'tezile'nin dayandığı aklî ve naklî delilleri teker teker ele alıp değerlendirmekte ve tenkit etmektedir. Bu meyanda Allah'ın yaratması halinde, bilmesi durumunda olduğu gibi, kulun irâde ve

Ma'dûm

Ma'dûm, şey ve mahiyet kavramlarının tanım ve tahlillerini yapan Habbâzî, bunların birbirinin aynı olup olmadığı ve ma'dûmun görülüp görülemeyeceği gibi detaylara da girmekte ve bu hususta ileri sürülen görüşlerin dayandırıldığı aklî ve naklî delilleri serdetmektedir.

İllet ve Hikmet

Allah'ın âlemin illeti olmadığını, aksi halde onun da Allah gibi kadim olması gerekeceğini kaydeden müellif, O'nun hiçbir şeyi bir hikmet ve zatına yönelik bir menfaat için yaratmadığını da ifade ettikten sonra şöyle devam etmektedir: Allah'ın hikmet sahibi olması çeşitli anlamlar taşımaktadır. Onun bir anlamı da yaptığı şeyleri mükemmel ve yerli yerinde, kusursuz olarak yaratması; ilim, irade ve kudretine uygun olarak iş görmesidir. Allah âlemin illeti değildir; zira bu, âlemin de kadim olmasını doğurur. Keza bir teselsüle sebebiyet vereceği, Allah'ın varlıkları yaratırken bu işi illetlerle birlikte yapması ve onlarla paylaşması ve O'nu etkisiz hale getirmesi gibi birtakım mahzurlar doğuracağı için âlemin hâdis bir illetinin olması da mümkün değildir.

Kulların Gücü

Gücün, biri uzuvların elverişli olması, diğeri de gerçek güç olmak üzere iki anlamı vardır ve bunların her ikisi de Kur'an'da ifade edilmektedir. Mu'tezile, Dırâriyye ve Kerrâmiyye'den pek çoklarına göre her iki güç de kişide fiilden önce bulunmaktadır. Bize göre ise birinci anlamda fiilden evvel mevcut olmasına karşın, ikinci anlamda fiille birlikte meydana gelmektedir. Birinci görüşü savunanlar bazı naklî delillere ek olarak kişide daha önceden bir gücün mevcut olmaması halinde tıpkı görme engelli birinden etrafındakileri görmesini istemek gibi, gücünün yetmediği bir şeyi yapmasını talep etmenin gerekeceği şeklinde özetlenebilen birtakım naklî deliller ileri sürmüşlerdir. Ancak Cenab-ı Allah Kur'an'da gücün fiilden önce bulunmadığını buyurduğu[46] gibi gücün fiilden önce bulunması kulu Allah'a muhtaç olmaktan çıkarır. Ayrıca kulun bu kudretinin araz olduğu için devamlı olarak mevcut olması mümkün değildir. Dolayısıyla daha

---

[46] el-Kehf 18/69.

sıfata sahip olmayıp yaratmayla onu kazanmış olması halinde daha önce nakıs olup başka bir şeyle kemâle ermiş olur ki bunu kabul etmek imkânsızdır. Öte yandan hâdis bir tekvîn zorunlu olarak ya kendisi gibi başka bir tekvînle – ki bu bir teselsülü doğurur- veya sonunda ezelî bir tekvînle neticelenir, ki bizim söylediğimiz de bundan başka bir şey değildir.

Tekvîn sıfatının hâdis olduğunu kabul etmemiz mümkün değildir. Zira hâdis olması halinde ya Allah'ın zatında ya başka bir mahalde veya mahalsiz olarak hâdis olacaktır. Bunların hepsi muhaldir. Çünkü Allah havâdise mahal olmadığı gibi, sıfat da mahalsiz olamaz. Başka bir mahalde olması halinde ise bu sıfata sahip olan Allah değil, o mahal olur.

Tekvînin mükevvenin kendisi veya onunla kâim olduğunu kabul etmek de imkânsızdır. Aksi halde âlemin kendi kendini var etmiş veya kadîm olması icap eder. Öte yandan tekvînin ezelî olması tıpkı kudret, ilim ve irâde sıfatlarında olduğu gibi, mükevvenin de ezelî olmasını gerektirmez. Zira bu sıfatlar taallukları itibarıyla zamana bağlı olarak mükevvenin ortaya çıkmasını mümkün kılarlar.

Tekvîn ve icat sıfat ve fiilleri olmadan kudret, ilim ve irâde sıfatlarıyla mükevven ortaya çıkamaz. Aksi halde isyan etme sıfatı olmayan ve isyan etmeyen bir kimseyi sırf onu bilip murat ettiği ve gücü yettiği için âsi olarak nitelemek gerekir.

Rü'yetullah

Mu'tezile, Neccâriyye, Havâric ve Zeyediyye'nin hilâfına ehl-i hakka göre müminlerin âhirette Allah'ı görmelerinin aklen mümkün ve naklen de sabit olduğunu ifade eden Habbâzî, bu husustaki delilleri serdettikten sonra meseleyle ilgili bazı detaylara da temas etmektedir. Hz. Mûsâ'nın Allah'ın, kendi kavmine görünmesini istemiş olamayacağını, aksi halde "erini" (bana kendini göster) yerine "erihim" (onlara kendini göster) buyurması gerektiğini söylemektedir. Görmeyi bilme ve hayal etmenin ötesinde artı bir hal olarak tanımlayan müellife göre tıpkı bilmek gibi, bir şeyi görmek için de onun bir mekân, cihet ve hacimde olması gerekli değildir ve bunun gözde yaratılması gibi kalpte yaratılması da mümkündür ve aralarında bir fark yoktur.

Allah zatıyla kaim, ezelî bir irâde sıfatına sahiptir. Âlemde mevcut olan varlıkların zaman, mekân, biçim, sıfat vs. bakımından aksi mümkün olan ihtimallerden birine sahip olmaları, bunları Allah'ın zat, ilim, kudret gibi sıfatlarına hamletmek mümkün olmadığına göre, O'nun irâde adını verdiğimiz bir sıfatının olduğunu gösterir. Zira irâde sıfatı olmaksızın iş yapan, başkasının irâde ve kudreti ile iş yapmak zorunda bulunan âciz biri olur. Böyle bir durum ise hâdis varlıkların sıfatı olup Allah'a yakışmaz.

Bu arada Neccâriyye Allah'ın zatıyla murat ettiğini; Kerrâmiyye Allah'ın ezelde bir irâde gücüne sahip olduğunu, daha sonra âlemi zatında; Mu'tezile ise mahalsiz olarak hâdis olan bir irâde ile ihdas ettiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak bu yaklaşımlar doğru değildir. Zira hâdis olan bir şeyin herhangi bir mahalde olmaması imkânsızdır. Ayrıca bu irâdenin kendi kendini ihdas ettiğini kabul etmek mümkün değildir. Aksi halde her şey kendi kendini ihdas etmiş olur. Allah'ın ihdas etmesi halinde ise ya irâdesiz olarak veya yine hâdis olan bir başka irâde ile ihdas etmiş olacaktır. Bunlardan birincisi zorunluluğu, ikincisi ise teselsülü doğurur.

7. Tekvîn

Burada "Ehlü'l-hak" olarak ifade edip Mâtürîdiyye'yi kastettiği anlaşılan Habbâzî, bu mezhebe göre Allah'ın bütün sıfatlarının zatıyla kâim ezelî sıfatlar olduğunu; Eş'ariyye ve Mu'tezile'ye göre ise fiilî sıfatların hâdis olduğunu ifade ettikten sonra bu iki grubun zatî ve fiilî sıfat tanımını nakledip "Ehl-i sünnet" olarak nitelediği ve Mâtürîdiyye'yi ima ettiği anlaşılan kimselerin ilâhî sıfatları bu şekilde tasnif etmeyi doğru bulmadıklarını belirtmeyi müteâkip sözü tekvîn sıfatına getirerek şöyle demektedir: Eş'arî tekvînin mükevvenin aynı, Mu'tezile ise mükevvenin ötesinde bir şey olduğunu iddia etmişlr; bu arada Ebü'l-Hüzeyl (ö.326/937) onun mükevvenle, Kerrâmiyye ise Allah'ın zatıyla kâim olduğunu, İbnü'r-Râvendî (ö.298/910) ve Bişr b. Mu'temir (ö.226/840) herhangi bir mahalde bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.

Bize göre Cenab-ı Allah kendini yaratıcılıkla tavsif etmiştir. O'nu zatı kadim, kelâmı da ezelî olduğuna göre eğer tekvin sıfatı hadis olsaydı ezelde onunla muttasıf olmaz ve bu durumda beyanı asılsız veya mecaz olurdu. Ayrıca Yüce Allah yaratmadan evvel bu

Öte yandan Allah Teâlâ diri olduğuna ve diri olan biri de kelâm sıfatına sahip olduğuna göre O'nun da bu sıfatla muttasıf olması gerekir. Allah'ın muttasıf olduğu sıfatlar ise kâmil olurlar. Yüce Allah noksanlık ifade eden hâdis sıfatlarla muttasıf olmaz. Ayrıca Allah'ın kelâmı hâdis olması halinde beka özelliğini kaybedecek, bu durumda da daha sonraki zamanlarda emir, yasak ve din diye bir şey kalmayacaktır.

Bu noktada Mu'tezile âlimlerinin Allah'ın kelâm sıfatının hâdis olduğunu ispat etmek üzere ileri sürdükleri aklî ve naklî delilleri teker teker ele alıp onlara karşı itirazlarını serdeden müellif sözü kelâm-ı nefsîye getirmektedir.

İslâm filozoflarının Allah'ın konuşan biri olduğunu kabul etmelerine rağmen kelâm-ı nefsî ve sesle konuşmayı reddettiklerini, Allah'ın peygamberle konuşmasının hariçte herhangi bir ses olmaksızın uykuda veya uyanık iken onun kulağının bir ses duymasını sağlaması olarak tanımladıklarını ileri süren Habbâzî, peygamberin Allah'tan vahiy telakki etmesini rüyaya benzer bir tür hayal seviyesine indiren bu yaklaşımın dini ve onun buyruklarını külliyen yok edeceğini söylemektedir.

6. İrâde

Konuya irâde kavramının sözlük ve terim anlamlarını vererek başlayan ve onun meşîetle anlam yakınlığı üzerinde duran Habbâzî, Müslümanların Allah'ın irâde sıfatı olduğu hususunda ittifak ettikleri halde onun mahiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürdüklerini kaydederek şöyle demektedir: Mu'tezile'den bazıları Allah'ın irâdesini O'nun mümkün iki şeyden biri hakkında sahip olduğu bilgi doğrultusunda ona meyletmesini sağlayan etkenden ibaret bir şey olarak tanımlamışlardır. Nazzâm (ö.221/835) ve Bağdat Mu'tezilesi ise Allah'ın gerçek olarak değil, ancak mecazî olarak irâde sıfatı ile tavsif edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Eğer Allah'ın murat ettiği bir fiil, O'nun kendi fiili olursa onu cebir ve unutma olmaksızın işlemiş, başkasının fiili olması halinde ise onu emretmiş olur, demişlerdir. Bu tanımlamaların doğru olmadığını ifâde eden Habbâzî, irâdenin her zaman bilme, meyil, temenni ve arzu etmekten ayrı bir şey olduğunu ifade ettikten sonra sözü "Ehlü'l-hak" olarak nitelediği Ehl-i sünnet'in konuyla ilgili görüşlerine getirerek şöyle demektedir: Yüce

kādir olmasını mümkün kılan şey olduğunu söylerlerken, Mutezile ve Ehl-i sünnet'in cumhuru Allah'ın bilme ve güç yetirmeyi mümkün kılan bir sıfatla muttasıf olmaması halinde bilme ve güç yetirmenin mümkün olması ile olmaması arasında bir öncelik olamayacağı gerekçesiyle bunun sıfat olduğunu kabul etmişlerdir.

4. Semi' ve Basar

İslâm filozoflarıyla Ebü'l-Kāsım el-Kâ'bî (ö.319/931) ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Allah'ın işitme ve görmesinin O'nun işitilen ve görülen şeyleri bilmesinden ibaret olduğunu iddia etmelerine karşın, bunların ilimden ayrı iki sıfat olduklarını savunan Habbâzî, bu husustaki düşüncesini şöyle ifade etmektedir: Diri olan her şey işitme ve görme sıfatlarına veya bunların zıtlarına sahip olur. Ancak bunlar bir eksiklik ifade ederler. Allah da diri olduğuna göre, O da ya bu sıfatlarla veya onların zıttı olan ve eksiklik ifade eden sıfatlarla muttasıf olacaktır. Halbuki O, her türlü noksandan münezzehtir. Ayrıca işitme ve görme bir kemal sıfatı olan bilme için ikinci bir kemal teşkil eder. Binaenaleyh Allah'ın bu derecede bir ilim sıfatına sahip olması gerekir.

5. Kelâm

"Cenab-ı Allah harf ve ses türünden olmayan, zatıyla kaim ve ezelî olan bir kelâm sıfatına sahiptir. Bu lafızlar o sıfata delalet ettiği için Allah'ın kelâmı olarak adlandırılırlar. O kelâm Arapça ifade edilirse Kur'an, Süryanîce olursa İncil, İbranîce dile getirilirse de Tevrat olur. Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu Allah'ın kelâmının bir mahalde ihdas ettiği muhdes bir sıfat olup harf ve seslerden teşekkül ettiğini iddia etmişlerdir." diyen Habbâzî, "bizim görüşümüz" diye ifade ettiği Ehl-i sünnet anlayışını şu şekilde serdetmektedir: Cenab-ı Allah kelâmı yaratılmış olsaydı, onu ya Kerrâmiyye'nin iddia ettiği gibi kendi zatında yaratacak, bu durumda da hâdis bir şeye mahal olmuş olacaktı ya da herhangi bir mahal söz konusu olmaksızın yaratacaktı ki böyle bir şey muhal olup herhangi bir kimse tarafından savunulmamaktadır. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah'ın kelâm sıfatının, zatı dışında bir mahalde yaratılmış olması durumunda onunla konuşan, onu icat eden Allah değil, onun bulunduğu mahal olacaktır. Çünkü sıfatlarla onları icat eden değil, mahalleri muttasıf olur.

Ancak bu delisiz bir iddiadan ibaret olduğu gibi aynı zamanda akıl ve dine aykırı bir görüştür. Çünkü bir şey var olduktan sonra ilmin onun oluşunda herhangi bir etkisinin olması mümkün değildir.

Cehm b. Safvân (ö.128/745) Allah'ın ezelde ilim sıfatına sahip olmadığını, daha sonra kendisi için bu sıfatı yarattığını iddia etmiştir. Filozoflar Allah'ın ilim sıfatının yalnızca küllileri içerdiğini, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö.436/1044) ise O'nun, ileride olacak şeyleri ezelde bilmediğini ileri sürmüşlerdir. Bu iddia sahipleri aksi halde Allah'ın ilminin ya cehle inkılâb edeceğini veya ilminde değişme meydana geleceğini söylemişlerdir. Ancak bir şeyin olacağını bilmekle, olduğu zaman varlığını bilmek arasında herhangi bir fark yoktur. İlimde yenilenme ihtiyacı onda yaşanan gafletten dolayıdır. Allahın ilmine ise herhangi bir gaflet ve unutma ârız olamaz.

Allah'ın ezelde bir şeyin, bu arada insanların fiillerinin olacağını ve olmayacağını, olacaksa nasıl olacağını bilmesi, aslında o malumun aksinin olmasını imkânsız kılmaz, insanların fiillere ilişkin güçlerine herhangi bir halel getirmez ve sorumluluklarını ortadan kaldırmaz.

2. Kudret

Filozoflar Allah'ın zatının gereği olarak (mûcib bizzat) evreni yarattığını ileri sürmüşlerdir. Bize göre ise Allah zatından dolayı değil, kudret ve ihtiyarıyla evrende yaratıp etmektedir. Zira Allah'ın mûcib bizzat olması âlemin kadim olmasını gerektirir. Çünkü illet ma'lülden ayrılmaz. Burada herhangi bir maniden söz etmek de mümkün değildir. Kudret ise böyle değildir. Zira kudretin bulunması bir şeyin olmasını zorunlu değil, mümkün kılar. Keza Allah'ın kâdir ve muhtar değil de zatının gereği olarak yapıp eden biri olması halinde evrende kimsenin inkar edemediği bu farklılık ve çeşitliliğin her biri için aksi mümkün iken bu şekilde meydana gelmiş olmanın bir kudret ve irade olmaksızın söz konusu olduğunu kabul etmek de mümkün değildir.

3. Hayat

Akıl sahibi olan herkes Allah'ın diri olduğu hususunda ittifak ettikleri halde bunun ne anlam ifade ettiğinde ihtilafa düşmüşlerdir. İslâm filozofları ile Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bunun Allah'ın âlim ve

Habbâzî, Mûtezile âlimlerinden Ebû Bekir b. el-İhşîd (ö.320/932) ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin, en hususi sıfatta müşterek olmakla, Allah'la yaratılmışlar arasında bir benzeşme olacağını; Eş'arî ve onun görüşünü paylaşanların ise müşâbehet ve mümâseletin aynı şeyler olduğunu, dolayısıyla herhangi bir farklılığın söz konusu olması halinde bir benzerlikten söz edilemeyeceğini ileri sürdüklerini naklettikten sonra kendi görüşlerini şöylece serdetmektedir:

Bize göre bir şeyin başka bir şeyin misli olması her bakımdan onun gibi olmasını gerektirmez. Bazı ayet ve hadisler bu hususu teyit ettiği gibi, dilin kullanımı da bunu doğrulamaktadır. Allah ile mahlukat arasında bir benzeşmeden söz edilebilmesi için aralarında her bakımdan bir aynılığın bulunması gerekir. Söz gelimi sırf bir ilim sıfatına sahip olmaktan ötürü herhangi bir benzerlik gerçekleşmez. Zira iki ilim arasında fark vardır.

C. Sübûtî Sıfatlar

Habbâzî'ye göre Allah'ın kadim olması –bu kavram noksanlıklardan münezzeh olmayı gerektirdiğine göre- O'nun hay, âlim, kādir, semî' ve basîr olduğunu ispat eder. Ayrıca etrafımızda gözlemlediğimiz varlıkların son derece mükemmel ve eksiksiz yaratılmış olmaları da Allah'ın hayat, ilim ve kudret gibi sıfatlarının olduğuna apaçık bir şekilde delalet eder. Ayrıca naslar da Allah'ın sıfatlarının olduğunu ifade etmektedirler. "Âlim olmak ilim sahibi olmayı gerektirir. İlim olmadan âlim olmak, konuşması olmayan birinin konuştuğunu söylemek, zenciye beyaz demek gibi bir şey olur." diyen müellif, Mûtezile'nin mümâselet gibi birtakım gerekçelerle Allah'ın sübûtî sıfatlarını inkâr ettiğini ancak bunların doğru olmadığını izah etmektedir.

1. İlim

Habbâzî'ye göre Allah mevcut olan ve olmayan her şeyi bilir. Matürîdî, Allah'ın insanların yararına olan ve ihtiyaçlarını karşılayacak olan her bir şeyi yaratmış olmasının, O'nun her şeyi bildiğine delalet ettiğini söylemiştir. Râfizîlerden Hişam b. Hakem'le (ö.299/911) Mûtezile'den Hişam b. Amr (ö.226/840), henüz mevcut olmadığı ve yok olan bir şeyin de bilinemeyeceği gerekçesiyle Allah'ın ezelde zatından başka bir şeyi bilmediğini iddia etmişlerdir.

bebin bulunmasını ve ona muhtaç olmayı, bir hacmi gerekli kılmaktadır. Meselâ Allah'ın, Arş'ın üzerinde olması halinde bu durum O'nun ya zatından dolayı ve ezelî ya da başka bir sebepten ötürü olmasını, ayrıca onun üzerinde olduğunda da bir sınırının, bölünüp parçalanabilen bir yapısının bulunmasını gerektirir.

"Allah, kendi buyurduğu ve murat ettiği anlamda, üzerinde mekân tutuş, kendisine hulûl ediş ve hacimden münezzeh olarak Arş'ın üzerine istiva etmiştir. O, izzet, azamet, şamil bir kudret ve nafiz bir irade, muhit bir ilim sahibi, müşabehetten, hudûs ifade eden şeylerden münezzeh olma gibi ilâhî sıfatlarla muttasıf olma anlamında Arş'ın ve her şeyin üzerindedir. O'nun varlığının sınırı olmadığı gibi, bir cisim veya cevher de değildir. O'nun varlığı akıl ve fehimle bilinir, ama düşünceler O'nu tasavvur edemediği gibi, vehimler de herhangi bir şeye benzetemez." diyen Habbâzî, bu hususta farklı görüş sahibi olanların bazı ayetlerden başka var olan iki şeyin mutlaka birinin diğerine göre bir cihette olması gerektiği ve bir mekânda bulunmasının aklın bedihi olarak kabul ettiği şeyler olduğu gibi gerekçeler ileri sürdüklerini, ancak bu aklî istidlallerin yerinde olmadığını; zikredilen ayetlerin ise müteşâbih olup bunların kat'î delil ve muhkem ayetlerle, dinin tevhit ilkesiyle çatışmayacak şekilde te'vil edilmeleri veya selef-i sâlihînin yaptıkları gibi, anlamlarının Allah'ın cihet ve mekândan münezzeh olduğu prensibini korumak kaydıyla Allah'a havale edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Öte yandan Kerrâmiyye'nin iddialarının aksine, Allah Teâlâ'nın zatı hâdis şeylerin mahalli olamaz. Zira Allah, Kur'an'da Hz. İbrahim'in ağzından onun "Ben ufûl edenleri sevmem."[45] buyurduğu gibi; ayrıca vacibü'l-vücûd olan Allah'ın zatıyla varlığı mümkün olan varlıklar arasında da bir zıtlığın söz konusu olduğu; hâdis olan o sıfatların kemal ifade etmeleri halinde –ki Allah'ın sıfatlarının kemal ifade etmeleri gerekir- Allah'ın onlara sahip olmadığı zamanlarda eksik olmasının icap edeceği ortaya çıkar.

2. Allah'ın Hiçbir Şeye Benzememesi

"Allah cevher, cisim ve araz olmadığına göre O'nunla yaratıkları arasında herhangi bir benzeşme de söz konusu değildir." diyen

---

[45] el-En'âm 6/76.

sal bir birlik olmadığını ifade etmektedir. Kelâmcıların Kur'an'dan aldıklarını kaydettiği temânu delilinden hareketle ve bu delili çeşitli yönleriyle ele alan Habbâzî, bu konuda birtakım aklî ve naklî delile yer vermektedir.

Allah'ın Cevher, Araz ve Cisim Olup Olmadığı

Cevher, araz ve cisim kavramlarının tanım ve tahlilleriyle yola çıkan; Mûtezile âlimlerinin Allah'ın sıfatları olması halinde, sıfatın sıfatla ve arazların da Allah'ın zatıyla kaim olmasının imkansız olması hasebiyle bu sıfatların araz olması gerekeceğini ileri sürdüklerini; Allah'ın sıfatlarının bulunduğunu kabul etmek zorunda kalan ve sıfatların bizzat kendileriyle kaim olamayacağını bilen Kerrâmiyye'nin ise sıfât-ı ilâhiyyenin araz olduğunu iddia ettiklerini, ancak her iki iddianın da yanlış olduğunu anlatan Habbâzî, sözü Hıristiyanlara getirerek şöyle devam etmektedir:

Allah, Hıristiyanların iddia ettikleri gibi cevher değildir. Çünkü cevher arazdan hâli olmaz. Sonra onlar, Allah'ın kendilerine göre sıfat anlamına gelen üç uknumun cevheri olduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre Allah üç sıfatı olan bir cevher; yani zat, ilim ve hayattan ibaret olacaktır. Zata baba, ilme oğul, hayata da eş adını verecekler; biri üç, üçü bir; zatı sıfat, sıfatı oğul; baba ve oğlu -babanın daha önce olmasının zorunluluğunu göz ardı ederek- kadim olarak kabul edeceklerdir.

Öte yandan cisim kelimesinin bilinen anlamından hareketle Allah'ın cisim olamayacağını ifade eden müellif, Yahudilerle bazı aşırı Rafızîlerin, Müşebbihe ve Kerrâmiyye'nin Allah'ın cismi olduğunu iddia ettiklerini, bunun ise bâtıl olduğunu izah ettikten sonra "Allah şeydir ama herhangi bir şey gibi değildir." dendiği gibi, "Allah'ın cismi vardır, ama o herhangi bir cisim gibi değildir." denemeyeceğini, zira bu konuda bir nas söz konusu olmadığı gibi, buna gerek de olmadığını kaydetmektedir.

Habbâzî'ye göre ayrıca Allah'ın herhangi bir sûret, renk, tat ve koku sahibi olması, herhangi bir cihet ve mekânda bulunması da mevzubahis değildir. Çünkü bunlar çok muhtelif olup biri diğerinden üstün olmadığı gibi, birini diğerine tercih etmek için bir sebebe ihtiyaç bulunmamaktadır. Keza Allah her cihet ve mekânda bir anda bulunamayacağı gibi bunların herhangi birinde bulunması da bir se-

"yediğin her lokmadan sonra mutlaka bir lokma daha yemelisin" denmesi durumunda ise sonsuza kadar yemek gerekecektir.

Âlemin hâdis ve sâniin kadim olması halinde; sâniin hâdis ve zamanın kadim olmasının gerekeceğinin ve Allah'ın kadim ve bâki olabilmek için zamana ihtiyacı olacağının, böyle birinin ise lizâtihi vâcib değil, lizatihi mümkün bir varlık olacağının ileri sürülemeyeceğini savunan Habbâzî, devamla "Şayet Allah'ın bu âleme olan önceliği zamansal bir öncelik olsaydı böyle bir iddiada bulunulabilirdi. Oysa hakikat öyle değildir. Buradaki öncelik bugünün yarına olan önceliği gibi zamansal bir öncelik değildir."

İsim ve Müsemmâ

Konuya isim, müsemma ve tesmiye kavramlarının tanımlarıyla başlangıç yapan ve bu kavramlar arasında vasıfla sıfat arasındakine benzer bir ilişki bulunduğunu ifade eden Habbâzî, Mûtezile'nin isimle tesmiye ve vasıfla sıfatın aynı olduğunu ileri sürdüklerini, bunun ise onları Allah'ın ezelî isim ve sıfatlarını inkara sevk ettiğini; Eş'arî'nin meseleyi sıfat-ı ilahiye gibi kategorize ettiğini, dolayısıyla bazı isimlerin müsemmanın aynı, bazılarının gayrı bazılarının da ne aynı ne de gayrı olduğunu söylediğini; Ebû İshak el-İsferâînî'nin (ö.418/1027) "Allah 'benim kelâmım doğrudur.' dediği zaman tesmiye, isim ve müsemma aynı, 'Ben Allah'ım.' dediğinde ise isim ve müsemma aynı, tesmiye ise müsemmanın ne aynı ne de gayrıdır." dediğini naklettikten sonra şöyle devam etmektedir:

İsmin müsemmadan başka bir şey olması dinî ahkâmı ortadan kaldırır, hatta tevhit inancını ihlal eder. Zira söz gelimi nikâh lafzı başka, nikâhlamak başka, nikâhın gerçekleşmesi başkadır. "Bismillah" demek "billah" demektir. Zira eğer burada "isim" Allah'tan başka bir şey olsaydı, çekilen her besmelede Allah'tan başkası anılmış; Allah ve Resûlüllah'a iman onlardan gayra iman, Allah adına ant içmek O'ndan başkasına yemin etmek olurdu.

1. Allah'ın Birliği

Söze vahid, ahad ve ferd kelimelerinin anlamlarını, aralarındaki farkları ve birliğin çeşitleri hakkında bilgi vererek başlayan müellif Allah'ın zat, isim ve sıfatları bakımından bir olduğunu söylemekte, O'nun çokluk ve azlığı kabul etmediğini, dolayısıyla birliğinin sayı-

ki dönüşünü ayda bir kez yapmaktadır. Bu da güneşin aydan daha az döndüğünü gösterir. Şayet bu dönüşlerin bir başlangıcı bulunmasaydı diğerinden az olan sonsuz iki rakamın bulunması gerekirdi ki böyle bir şey imkânsızdır.

"'Allah'tan başka her şey' demek olan âlem, her bir şeyiyle hâdis olup a'yân ve a'râz; a'yan da mürekkep olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayrılır." dedikten sonra bunların tanımları ve mahiyetlerine ilişkin bilgiler veren Habbâzî, her iki türüyle aynların arazdan hâlî olamadıklarını, böyle bir şeyin ise behemehal hâdis olacağını söylemekte; arazların hadis olmalarına gelince, sürekli olarak gözlemlenen oluş ve yok oluşlarla bunun duyularla idrak olunan bir gerçek olduğunu ifade etmektedir.

Hareket, sükûn, intikal, ortaya çıkma ve gizlenme, zıtların bir arada bulunması ve hiçbirinin olmaması gibi kavramlar üzerinde de duran müellif, bu kavramlardan hareketle cevher ve arazların zorunlu olarak kadim değil, hâdis olacaklarını dile getirmektedir.

"Âlem hâdis olduğuna göre varlığı zorunlu değil aklen mümkündür. Bu durumda da varlık ve yokluktan birini zorunlu hale getirecek bir sebebin olması aklın apaçık olarak ortaya koyduğu bir husustur. Zira sağlam ve görkemli bir binanın karşısında bulunan herkes zorunlu olarak onun bir ustasının bulunduğunu düşünecektir." diyen Habbâzî, bu âlemdeki eşyanın birbirine zıt unsurlar barındırdığını, kudret ve ilim sahibi bir yaratıcının olmaması halinde bunların bir araya gelemeyeceğini; bunların kendi kendilerini yarattıklarını ileri sürmenin de mümkün olamayacağını, en kâmil varlık olan insanın bile sahip olduğu ve ancak hoşlanmadığı kısa boyluluk vb. bir halini değiştiremediğini ifade etmektedir.

B. Selbî Sıfatlar

"Âlemin varlığının sebebi olan Allah'ın, zorunlu ve kadim olması gerekir. Zira onun olmaması imkânsızdır. Ayrıca kadim olmasa hâdis olacaktır." dedikten sonra kadim, hâdis, devir ve teselsül kavramlarını tanımlayıp bu konularda uzun açıklamalarda bulunan müellif eşyada geçmişe doğru sonsuzluğun imkânsızlığına karşın, geleceğe doğru sonsuzluğun söz konusu olabileceğini ileri sürmektedir. Zira "Öncesinde bir lokma olmadıkça ağzına herhangi bir lokma koyamazsın." denmesi halinde kişinin bir şey yemesi imkânsız olacak,

lerden ise bedihî olarak bilinenler zorunlu, istidlal neticesinde bilinenler de kesbîdir.

Sofestâiyye eşyayın hakikatini ve bilinmesini, Sümeniyye ve Berâhime haberin; Melâhide, Râfızîler ve Müşebbihe aklın bilgi vasıtası olduğunu kabul etmemişlerdir. Ancak bu görüşler doğru değildir. Bu arada insanların aklî hükümlerde farklı şeyler söylediklerini ileri sürerek aklın hükümlerinin birbirini nakzettiği gerekçesiyle onun bilgi vasıtası olamayacağını söylemek de doğru değildir. Zira bu gibi durumlarda hata akıldan değil, onu kullanamayan insanlardan kaynaklanmaktadır.

B. İlhâmın Dinî Konularda Bilgi Kaynağı Olup Olmadığı

"Bilgi vasıtalarının üç olması, ilhâmın bilgi kaynağı olmadığını gösterir." diyen Habbâzî bu konudaki söylemini şöyle sürdürmektedir: Zira herkes kendi görüşünün hak, karşı görüşün ise batıl olduğu hususunda ilhama mazhar olduğunu ileri sürecektir. Bu durumda birbirine zıt dahi olsa her iddianın doğru kabul edilmesi gerekecektir. Birbirine zıt ilhâmlardan hangisinin diğerine tercih edilmesi gerektiğine sonunda başka bir delil aranıp bulunarak karar verilecektir. Bu da o konudaki bilgi kaynağının ilâm değil, o delil olduğunu göstermektedir.

Bu arada dinî konularda haber-i vahid de bir bilgi kaynağı değildir. Zira çelişik olması hasebiyle bir konudaki her haberi kabul etmek bazen mümkün olmayabilir. Birinin tercih edilmesi durumunda ise bilgi kaynağı o haber değil, kendisine dayanılan tercih sebebi olacaktır.

II. ULÛHİYET BAHSİ

A. Âlemin Hudûsu ve Allah'ın Varlığı

Âlemin hâdis olup Dehriyye'nin ileri sürdüğü gibi kadim olmadığını, varlıklarda görülen hareket ve sükûndan yola çıkarak ispat etmeye çalışan Habbâzî bu konudaki görüşünü ayrıca şu gerekçelere dayandırmaktadır:

Felekler şayet ezelî olsalardı hareket etmeleri imkansız olurdu. Hareket edebildiklerine göre ezelî değillerdir. Ayrıca güneş felekle birlikte dönüşünü yılda bir defa yaptığı halde ay kendi yörüngesinde-

Bu bölüm, Habbâzî'nin *el-Hâdî* adlı eserinin bir nevi çevirisi olan geniş özetinden oluşmaktadır. Bu bölümde müellifin kelâmî görüşlerini onun yegâne kelâm kitabı olması hasebiyle bu eserini esas olarak sunmayı uygun gördük. Dolayısıyla burada yer verilen başlık ve bilgiler son bölümde yer verdiğimiz *el-Hâdî*'nin başlık ve bilgileriyle örtüşmektedir. Nitekim bu nedenledir ki Habbâzî'nin kelâm ilminin çeşitli konularına dair görüşlerinden oluşan başlık ve paragrafların sonuna müellifin bu eserindeki ilgili sayfaları zikretmeyi zait gördük.

Habbâzî'nin *el-Hâdî* adlı eserinde temas ettiği kelâmî görüşleri özetle şöyledir:

I. BİLGİ BAHSİ

Bilginin çeşitli tanımlarının olduğunu ifade ettikten sonra Mâtürîdî, Eş'arî; Mâtürîdiyye, Eş'ariyye, Mûtezile ve filozofların tanımlarını zikreden Habbâzî, Mûtezile'nin tanımının doğru olmadığını beyan etmektedir. Bu arada bilginin tanımlanamayacağını ileri sürenlerin de olduğunu nakleden müellif, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebsıratü'l-edille* adlı eserinden nakilde bulunarak tanım kavramı üzerinde durmaktadır.

A. Bilgi Edinme Yolları

Habbâzî'ye göre zorunlu ve kesbî olmak üzere ikiye ayrılan bilgi havass-i selime, doğru haber ve akıl olmak üzere üç yolla elde edilir. Zira eğer kişi bilgiyi kendisinden başka birinden edinirse bunun yolu haber, kendi imkânıyla elde etmesi halinde ise eğer zahiri bir yolla olursa duyu, gizli bir yolla olması halinde ise akıl olur. Başka bir yaklaşımla, eğer bilinecek olan şey duyulur türden olursa duyu, akılla bilinen bir şey olursa akıl, bu iki tür dışında bir şey olursa haberle bilinir.

Duyu organlarının beş olduğunu ve bunların her biriyle onunla ilgili şeylerin bilinebileceğini ifade eden müellif, doğru haberin mütevatir ve mûcize ile te'yit edilmiş olan peygamber haberi olmak üzere ikiye ayrıldığını zikrettikten sonra duyular ve mütevatir haberle elde edilen bilginin zorunlu, peygamber haberiyle elde edilenin ise istidlal sonucu ve kat'î olduğunu söylemektedir. Akılla bilinen şey-



İKİNCİ BÖLÜM

HABBÂZÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Çalışmanın sonuna eserin metinde geçen âyet, hadis, şiir, mezhep, şahıs, eser, yer ve terimlerin indeksleriyle dipnotlarda kullandığımız kaynakların bibliyografyası konulmuştur.

ğumuz bu eserin onun *el-Hâdî* adındaki kitabı olduğunu ortaya koymaktadır.

III. el-HÂDÎ'NİN NEŞRE HAZIRLANMASINDA TAKİP EDİLEN METOT

Müellifin bu eserini tenkitli olarak neşre hazırlamaya çalışırken kitabın İstanbul kütüphânelerinde bulunan üç nüshasına başvurulmuştur. Karşılaştırmada bunlardan Süleymaniye Kütüphânesi Fatih bölümünde kayıtlı bulunan ve dipnotlarda fe (ف) harfiyle gösterilen nüsha ana nüsha kabul edilip aynı kütüphânenin Lâleli bölümündeki nüsha lam (ل), Millet Kütüphânesi Feyzullah Efendi bölümündeki nüsha ise fe ye (ف ي) harfleriyle gösterilmiş, ana nüsha varaklarının birinci yüzleri metin içinde elif (ا), ikinci yüzleri de be (ب) harfiyle karşılanmıştır.

el-Hâdî'nin muhtemel müellif nüshası olarak kabul edilebilecek bir metin oluşturup onu ilim ve kültür hayatına kazandırmayı, bir kelâmcı olarak Habbâzî'yi günümüzde İslâmî ilimlerle meşgul olanlara tanıtmayı ve kelâm ilmindeki yerini ortaya koymayı amaçladığımız bu çalışmada Fatih nüshası esas alınmakla birlikte diğer nüshalardaki farkların daha doğru olduğuna kanaat getirilmesi halinde metin ona göre oluşturularak esas nüshadaki farkın dipnotta gösterilmesi cihetine gidilmiştir.

Metnin daha iyi anlaşılıp değerlendirilmesine yardımcı olacağı ümidiyle nüshaların sayfa kenarlarında bulunan ve muhtemelen bazıları müellif ve bazıları da okuyucu notlarından oluşan açıklamaların dipnotlarda kaydedilmesine çalışılmıştır. Keza aynı düşünceyle metinlerde geçen âyet, hadis, şiir ve alıntıların yerleriyle kendilerine atıfta bulunulan şahıs, eser ve mezhepler hakkında da bilgi verilmiştir.

Müellifin baştan sona kadar bazen konuların tam başlıklarını vermekle birlikte genellikle sadece "faslun" lafzıyla yetinerek konu başlıklarını vermediği eserin, son dönem kelâm eserlerinde bulunan bölümleme sistemi esas alınarak bölüm ve başlıkları oluşturulmuş ve bunlar köşeli parantezler içinde gösterilmiştir.

lümü 3169, Lâleli bölümü 2483, Millet Kütüphanesi Feyzullah bölümü 1177 ve Ankara Millî Kütüphane'de bulunan B00030002 numaralı nüshalardır.

Bunlardan Fatih bölümü nüshası h. 718 (m.1318) yılında istinsah edilmiş olup nesih yazıyla yazılmış, her sayfası 17 satırdan oluşan küçük boy 109 varaktan oluşmaktadır. Gerek sonundaki bir kayıttan, gerekse sayfa kenarlarındaki bazı notlardan eserin ilim sahibi biri tarafından okunup tetkik edildiği anlaşılmaktadır.

Aynı kütüphanenin Lâleli bölümünde kayıtlı bulunan nüsha Şam'da h. 790 (m.1388) senesinde Osman b. Muhammed el-Herevî tarafından tâlik yazıyla yazılmış, her sayfası 25 satırdan oluşan küçük boy 70 varaklık bir nüsha olup ciltleme sırasında muhtemelen kaybolması sebebiyle iki yerde birkaç sayfası eksik bulunmaktadır. Nüsha sayfalarının kenarlarında sık sık bazen kısa, bazen de uzunca birtakım notlar bulunmaktadır. Bu notlar, zaman zaman Fatih bölümü nüshası üzerindeki notlarla ayrılık arz etmektedir.

Millet Kütüphanesi'nin Feyzullah Efendi bölümünde kayıtlı bulunan nüshanın son sayfasında söz konusu nüshanın h. 790 yılında Ömer b. Hüseyin b. Ali tarafından istinsah edilmiş olduğu kayıtlıdır. Nesih yazıyla yazılmış, her sayfası 15 satırdan oluşan bu nüsha küçük boy 118 varaktan oluşmaktadır. Diğerleri kadar olmasa da sayfa kenarlarında yer yer notlar vardır.

Her üç nüshanın sayfa kenarlarında bulunan bu notların, onları temellük edip okuyan zevat tarafından düşülmüş olmaları muhtemeldir.

Eserin Ankara Milli Kütüphane'de bulunan nüshası ise h. 710 (m.1310) tarihinde Ali b. Hasan tarafından istinsah edilmiş olup nesih yazıyla yazılmış, her sayfası 21 satırdan oluşan orta boy 64 varaktan ibarettir.

Nüshaların gerek kapak sayfalarında, gerekse ketebelerinde müellif olarak Habbâzî'nin tam adı yer almakta, eser ismi olarak da *el-Hâdî* ibaresi geçmektedir. İfade ettiğimiz bu hususlar, müellifin kelâma dair bir eserinin bulunduğunu ve yazma nüshalara dayalı olarak yaptığımız çalışmayla ilim erbabının tetkik ve istifadesine sundu-

el-Hidâye'si üzerine yapılmış bir şerhtir. *el-Hidâye*'nin mürted bahsinden itibaren son kısmının şerhi olan[38] ve *el-Kifâye fî şerhi'l-Hidâye* adındaki eserin, tespitlerimize göre Süleymaniye Ktp. Mahmut Paşa bölümü 212, Şehit Ali Paşa bölümü 761, Murat Buhârî bölümü 106 ve Kütahya İl Halk Kütüphânesi 114 (son nüsha *Fevâidü'l-Hidâye* adıyla) numaralarda yazma nüshaları bulunmaktadır.

3- ***Şerhu'l-Muğnî.*** Ne ilk ve ne de müteahhir kaynaklar Habbâzî'ye bu adda bir eser nispet etmişlerdir. Sadece İbn Tağriberdî onun kendi eseri olan *el-Muğnî* üzerine bir şerhinin olduğunu kaydetmiş,[39] daha sonra yakın zamanda *el-Muğnî*'yi neşreden Muhammed Mazhar Bekā da kitabın mukaddime kısmında onu kaynak göstererek müellife ait kitap listesi arasında böyle bir isme yer vermiştir.[40] Bu arada İbn Tağriberdî'nin *el-Menhel*'ini neşreden Muhammed Muhammed Emin, metinde söz konusu eserin geçtiği yerde bir dipnot düşmüş ve mevzuyla ilgili olarak *Hediyyetü'l-ârifîn*'e müracaat edilmesini ifade etmiştir.[41] Ancak *Hediyyetü'l-ârifîn*'in ilgili sayfasında Habbâzî'nin eserleri arasında böyle bir isim geçmemektedir.[42]

4- ***el-Hâdî.*** Zehebî, İbn Kutluboğa, Nuaymî, İbnü'l-İmâd v. Abdullah Mustafa el-Merâğî isim vermemekle birlikte onun usûlüddine dair bir eserinin olduğundan söz etmiş, ancak herhangi bir isim zikretmemişlerdir.[43] Bu hususta isimlendirmeye giden tek müellif Kâtib Çelebi olmuştur. Müellif, *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde *el-Hâdî fî ilmi'l-kelâm* adında bir eserin adına yer vermiş ve bu eserin baş tarafından kısa bir bölümünü zikrettikten sonra onun Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hanefî'ye ait muhtasar bir kitap olduğunu ifade etmiştir.[44] Bu çalışmanın sonunda tenkitli metnini sunduğumuz eserin Türkiye kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz yazma dört nüshası bulunmaktadır. Bunlar, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bö-

---

Mu'cemü'l-müellifîn, VII, 63; Brockelmann, *GAL*, I, 382; a. mlf., *Suppl.*, III, 657.

38 bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II. 2003.

39 *el-Menhelü's-sâfî*, VIII, 323.

40 s. 10.

41 VIII, 323.

42 I, 787.

43 Zehebî, *Târîh*, s. 115; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, s. 164; Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 504 İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 419; Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, II.

44 II, 2027.

bunların bazılarının adlarını da zikrederler.[30] Kendisinden bahseden kaynaklarda ona nispet edilen eserler şunlardır:

1- *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*. Habbâzî'ye eser nispet eden âlimlerin müellifle ilgili olarak üzerinde ittifak ettikleri birkaç husustan biri onun fıkıh usûlü konusunda bir eser yazdığı ve adının da *el-Muğnî* (veya *el-Muğnî fi'l-usûl* ya da *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*) olduğudur.[31] Kureşî'nin "ulemânın kendisinden istifade ettiği bir çalışma";[32] Aynî'nin ise "çok yararlı, ihtiyacı tam olarak karşılayan kıymetli ve muhtasar bir kitaptır. Onu 780 (1378) yılında güney memleketlerinde büyük hocalardan okudum. Fıkıh usûlüne dair ilk okuduğum kitap odur.";[33] Kefevî'nin ise "kişinin usul ilmi konusundaki ihtiyacını eksiksiz karşılayan bir eser",[34] diye tavsif ettikleri *el-Muğnî* hakkında detaylı bilgi veren başta Kâtib Çelebi'nin kaydına göre eserin bugüne kadar on ayrı şerhi yapılmıştır. Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî'nin (ö.750/1349) *el-Kâşifü'z-zihnî* ve İbnü's-Serrâc'ın (ö.770/1368) *el-Münhî*, adlı eserleri zamanın anlayışına uygun olarak son derece muhtasar tutulan eser üzerine yazılan şerhlerden sadece ikisidir.[35]

Muhtelif kütüphânelerde yazma nüshaları bulunan *el-Muğnî*, ayrıca Muhammed Mazhar Bekâ'nın tahkiki ile yayımlanmıştır.[36]

2- *Şerhu'l-Hidâye*. Kitaplarında Habbâzî'nin eserlerine de yer veren kaynakların neredeyse tamamında müellife nispet edilen ve "meşhur âlimlerin kendisinden yararlandığı müracaat kitabı" gibi övgü ifadeleriyle anılan eser,[37] Merğînânî'nin (ö.595/1197)

---

[30] İbn Tağriberdî. *a.g.e.*, II, 323; Kureşî, *a.g.e.*, II, 669; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 164; Aynî, *a.g.e.*, s. 137; Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a.

[31] Zehebî, *Târih*, s. 115; Aynî, *a.g.e.*, s. 137; İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, VIII, 32-323; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 164; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, I, 504; Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a; Kureşî, *a.g.e.*, II, 669; Kâtıb Çelebi, *a.g.e.*, III, 1749-1750.

[32] *a.g.e.*, II, 669.

[33] *a.g.e.*, s. 137.

[34] *a.g.e.*, vr. 314a.

[35] bk. Kâtib Çelebi, *a.g.e.*, II, 1749-1750 ; Bekâ, "Mukaddime", s. 11-15.

[36] Mekke 1403/1982.

[37] Aynî, *a.g.e.*, s. 137; İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, VIII, 323; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 164; Kureşî, *a.g.e.*, II, 669; Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 787; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 315; Ömer Rızâ Kehhâle,

1- Şücâuddîn Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî.[23] Fıkıh, usul, cedel ve münâzara ilimlerindeki vukûfiyle tanınmış olan Hibetullah'ın *Şerhu'l-Câmii'l-kebîr*, *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî* ve *Tebsıratü'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr* gibi eserleri vardır. Şam'da bulunduğu sırada Habbâzî'den ders okumuş olan Hibetullah h. 671 (m. 1272) yılında vefat etmiştir.[24]

2- Dâvud b. Oğulbeğ (veya Ğulbeğ) b. Ali er-Rûmî.[25] Uzun Bedir (el-Bedrü't-tavîl) ve Mantıkçı (el-Mantıkî) diye ve daha çok kelâm ve fıkıh usûlü ilimlerindeki vukûfuyla tanınan Dâvud, Konya'da doğup büyümüş, Şam'a giderek orada Habbâzî'nin öğrencisi olmuş, otuz sene kadar bu şehirde ikâmet ettikten sonra Halep'e dönmüş ve burada da on beş sene ders okutmuştur. Dâvud h. 715 (m. 1315) yılında vefat etmiştir.[26]

3- Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Mes'ûd b. Abdurrahmân el-Konevî.[27] Aslen Konyalı ve Hanefî ulemâdan olup fıkıh, usul ve Arap dili gibi ilim dallarında öne çıkmış olan Ahmed'in *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî* ve *şerhu'l-Câmii'l-kebîr* gibi eserleri vardır. Şam'da bulunduğu sırada Habbâzî'den usûl okuduğu kaydedilen Konevî h. 732 (m.1331) yılında vefat etmiştir.[28]

C. Eserleri

Tarihçi Zehebî ve İbnü'l-İmâd (ö.1089/1679), Habbâzî'nin fıkıh usûlü ve kelâma dâir eserler te'lif ettiğini zikretmekle birlikte bu eserlerin adlarından söz etmezler.[29] İbn Tağriberdî (ö.874/1469), Kureşî, Aynî, İbn Kutluboğa (ö.879/1474) ve Kefevî gibi bazı müellifler ise, onun çeşitli ilim dallarına dair eserlerinin olduğunu, ayrıca

---

[23] Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a; Leknevî, *a.g.e.*, s. 246; Merâğî, *a.g.e.*, II, 79; Bekâ, *a.g.e.*, s. 9.
[24] Kureşî, *a.g.e.*, III, 566-567.
[25] Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a, Leknevî, *a.g.e.*, s. 246; Merâğî, *a.g.e.*, II, 79; Bekâ, *a.g.e.*, s.9.
[26] Kureşî, *a.g.e.*, II, 190.
[27] Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a; Leknevî, *a.g.e.*, s. 246; Merâğî, *a.g.e.*, II, 79.
[28] Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, I, 339.
[29] Zehebî, *Târih*, s. 115; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 331; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 419.

(ö.541/1146) eşi Zümrüt Hâtun'un (ö.557/1161) yaptırdığı için onun adıyla anılan ve vakfiyesinde orada en bilgili Hanefî âlimlerinin ders vermelerinin şart koşulduğu[18] Hâtuniye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.[19]

A. Hocaları

Kaynaklar genellikle Habbâzî'nin hocalarından söz etmezler. Bu konuda ilk olarak isim zikreden müellif Kureşî (ö.775/1373), ikincisi ise Süleyman el-Kefevî olmuştur.[20] Daha sonra Leknevî (ö.1304/1886) ile çağdaş müelliflerden Abdullah Mustafa el-Merâğî ve Muhammed Mazhar Bekā onları takip etmişlerdir.[21] Bu müelliflerin kayıtlarına göre Habbâzî gençlik çağlarında, henüz Şam'a intikal etmediği bir dönemde, *Şerhu'l-Hidâye*, *Şerhu Usûli'l-Pezdevî* ve *Keşfü'l-esrâr* gibi eserlerin müellifi olan Alâeddîn Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî'den (ö.730/1329) ders okumuştur. Diğer kaynaklar müellifin Buhârî'den ne okuduğu hususuna temas etmezlerken, Kefevî buna da deyinmekte ve üstadın bu hocasından fıkıh okuduğunu kaydetmektedir.

Öte yandan Kefevî ve Leknevî, Habbâzî'nin yalnızca bir hocasını zikretmelerine karşın Merâğî ve Habbâzî'nin *el*-Muğnî'sini neşreden Muhammed Mazhar Bekā herhangi bir isim vermemekle birlikte, onun başka üstatlardan da ders almış olduğunu ilâve etmişlerdir.[22]

B. Öğrencileri

Habbâzî'nin hocaları hakkında söz ettiğimiz durum öğrencileri için de geçerlidir. Başta Kefevî'nin kaydına göre âlimimizden ders almış olan kimseler şunlardır:

---

[18] İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfî*, VIII, 323; Kefevî, *Ketâib*, vr. 314a; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, II, 669.

[19] Zehebî, *el-Müştebeh*, I, 179; Zehebî, *Târîh*, s. 115-116; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 331; İbn Tağrîberdî, *a.g.e.*, VIII, 323; Aynî, *İkdü'l-cümân*, s. 137; Kureşî, *a.g.e.*, II, 668; Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a.

[20] *a.g.e.*, vr. 314a.

[21] Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 245; Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, II, 79; Bekā, "Mukaddime", s. 8.

[22] Kureşî, *a.g.e.*, II, 428; Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a; Leknevî, *a.g.e.*, s. 245; Merâğî, *a.g.e.*, II, 79; Bekā, *a.g.e.*, s. 8; ayrıca bk. Ziriklî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, IV, 137.

(ö.1067/1657) *el-Muğnî*'den söz ederken vefat tarihini rakamla 671 ve 691, yazıyla da sadece altı yüz yetmiş bir ifadesiyle[11] daha sonra Abdullah Mustafa el-Merâğî de bu son rakamı tercih ederek müellifin 671 yılında[12] vefat ettiğini zikretmişlerdir. Ancak ondan bahseden müelliflerin neredeyse tamamı, özellikle Habbâzî'nin yaşadığı tarihe yakın olanları, bunların üçünde de başta onu Şam'da gördüğünü kaydeden Zehebî ile Nuaymî, müellifin h. 674 (m.1275) yılından itibaren ömrünün sonuna kadar buradaki Hâtuniye Medresesi'nde ders verdiğini ifade etmelerdir. Bizim tespitlerimize göre de müellif *el-Hâdî* adlı eserinde[13], bu kitabı yazdığı sırada Hz. Peygamber'in vefatının üzerinden 685 yıl geçtiğini kaydetmek suretiyle bu tarihi imkansız kılmaktadır.

Sonuç olarak yukarıdaki açıklamaları göz önüne aldığımızda Habbâzî'nin 691 (1292) yılında vefat ettiğini ve buna bağlı olarak da 621 (1222) veya 629 (1230) yılında dünyaya gelmiş olduğunu söyleyebiliriz.

II. İLMÎ ŞAHSİYETİ

Habbâzî'den bahseden kaynakların büyük bir kısmı onun Hanefî olduğu hususunda birleşlerdir. Zehebî onun "zeki, zühd, ahlâk, ve takvâ sahibi",[14] Hanefî mezhebinin inceliklerine vâkıf bir fıkıhçı; İbn Kesîr "zeki, güzel ahlâk sahibi ve aşırılıkları olmayan bir zat";[15] Kefevî (ö.997/1588) ise "fürû ve usûl ilimlerine, aklî ve naklî meselelerle bunların ilke ve yöntemlerine vâkıf biri"[16] olarak tavsif etmektedirler. O, ilk eğitimini doğup büyüdüğü Hocend'de aldıktan sonra Harezm'e geçerek ilim tahsilini orada ikmal etmiştir. Müellif bir süre burada hocalık yaptıktan sonra Bağdat'a intikal ederek orada Nizâmiye Medresesi'nde ders vermiştir.[17] Âlimimiz daha sonra gidip yerleştiği Şam'da bir süre Eyyûbî sultanlarından İzzeddin Aybek'in (ö.645/1247) inşa ettiği ve onun adıyla anılan İzziyye Medresesi'nde, ardından uzunca bir süre (674-691) Sultan İmâdüddîn Zengî'nin

---

[11] *Keşfüz'-zunûn*, II, 1749.
[12] *el-Fethu'l-mübîn*, II, 79.
[13] Bk. bu kitabın tenkitli metin kısmı, s. 209.
[14] *Târih*, s. 115.
[15] el-*Bidâye*, VIII, 331.
[16] *Ketâib*, vr. 314a.
[17] Zehebî, *Tarih*, s. 116.

değil, 629 yılında doğmuş; şayet 614 yılında dünyaya gelmiş ve 62 yıl yaşamış ise bu durumda da 676 yılında ölmüş olması icap eder.

Habbâzî İslâm tarihinin, ilim adamlarının devlet ricâlinden büyük destek ve himaye gördükleri, böylece ilim, kültür ve medeniyetin gelişmesi için elverişli bir ortamın oluştuğu ve bu sayede Ebû Hanîfe (ö.150/767), Buhârî (ö.256/870), Mâtürîdî (ö.333/944), Fârâbî (ö.339/950), İbn Sînâ (ö.428/1036), Bîrûnî (ö.428/1037), Nesefî ve Râzîlerin yetiştiği bir döneminde yaşamıştır. Doğduğu yıllar Hocend bölgesinde Harzemşahlar'ın (m.1157-1230) egemenliğinin sona erip Çağatayların (m.1227-1882) hükümranlıklarının başladığı bir döneme rastlar. Âlimimiz ilk ilim tahsiline Harezm'de başlar. Daha sonra o günün yaygın ilim anlayışı uyarınca ilimde yetişip iyi bir seviyeye gelmesi üzerine çocukluk ve gençlik yıllarının şehri ve yurdu olan bu bölgeden ayrılıp Bağdat'a gider, orada bir süre kalır ve müteakiben Şam'a geçer. Bu yıllar muhtemelen Hülâgu'nun Bağdat'ı alarak Abbâsî Devleti'ne son verdiği (m.1258); Mısır, Sûriye ve Ürdün bölgelerine Memlükler'in (m.1250-1517) egemen oldukları yıllardır. Şam'da bir süre İzziye Medresesi'nde ders verdikten sonra hacca giden Habbâzî, bir sene Mekke'de ikamet eder. Müteakiben Şam'a geri dönen müellif, burada Nuaymî'nin (ö.927/1520) ifadelerinden anlaşıldığına göre 674 tarihine rastlayan bu yıldan itibaren Hâtuniye Medresesi'nde hocalık yapar.[5] Habbâzî vefat ettiği 691 (1292) yılına kadar sürdürdüğü bu eğitim faaliyetine ilave olarak bu dönem içinde müftülük hizmetleri de ifa etmiştir.[6]

Başta Zehebî ve İbn Kesîr (ö.774/1372) olmak üzere müelliften bahseden kaynakların tamamına yakın bir kısmı onun Şam'da h. 691 (m. 1292) yılında,[7] bazı tarihçiler 62,[8] bazıları da 70[9] yaşında vefat ettiğini ve Sûfîler Mezarlığı'na defnedildiğini kaydederler. Sadece Bedreddin el-Aynî (ö.855/1451) onun 68 yaşında,[10] Kâtib Çelebi

---

[5] *ed-Dâris*, I, 504; ayrıca bk. Zehebî, *a.g.e.*, s. 116.
[6] Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, II, 168; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, V, 419; Kefevî, *Ketâibü'l-a'lâm*, vr. 314a; Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, II, 79.
[7] Zehebî, *el-Müştebeh*, I, 179; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 331; Aynî, *Ikdü'l-cümân*, s. 136-137.
[8] Zehebî, *Târih*, s., 116; İbn Kesîr, *a.g.e.*, VIII, 331; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 164.
[9] Zehebî, *el-Müştebeh*, I, 179; Kureşî, *a.g.e.*, II, 669; Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a.
[10] Aynî, *a.g.e.*, s. 136-137.

I. HAYATI

Kısaca Habbâzî olarak anılan müellifin isim zinciri Muhammed Celâleddin Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hocendî el-Habbâzî şeklindedir. Kendisinden bahseden kaynaklar onun bir Türk yurdu olan Mâverâünnehir bölgesinden olduğunu ifade ederler.[1] Bazı kaynaklar da onu bugünkü Özbekistan'ın Hocend şehrinden olduğunu göstermek üzere Hocendî olarak anarlar.[2] Müellifi Şam'da gördüğünü nakleden Zehebî (ö.748/1347) başta olmak üzere eserlerinde kendisine yer veren âlimlerin tamamı onu Habbâzî olarak tanıtmışlardır. Ancak ulaşabildiğimiz eserlerde onun niçin bu isimle anıldığına dair herhangi bir kayda rastlayamadık.

Tam adından, babasının isminin Muhammed ve aynı isimde bir de oğlu olduğu anlaşılan Habbâzî'nin nerede ve ne zaman dünyaya geldiği ihtilaflıdır. Bazı kaynaklar onun Hocend'de doğduğunu kaydederken, bazıları da sadece doğduğu bölgeyi zikretmekle yetinmektedirler. Bu arada tarihçi Zehebî *Târihu'l-İslâm* adlı eserinde önce onun Hocendli olduğunu zikretmesine rağmen bir sonraki sayfada Halep'te dünyaya geldiğini kaydetmektedir.[3] İzahı imkânsız olmasa da bir hayli güçlük içeren bu durum, tarihçinin hem bir önceki kendi beyanına hem de müellif hakkındaki konuyla ilgili genel kabule ters düştüğü açıktır.

Biri dışarıda tutulacak olursa kaynaklarda Habbâzî'nin doğum tarihi ile ilgili olarak herhangi bir açık ifadeye rastlanmaz. Sadece Zehebî onun h. 614 (m.1217) yılında Receb ayının ikinci Cuma günü dünyaya geldiğini zikreder.[4] Ne var ki müellif, burada daha önceki h. 691 (m.1292) yılında ve 62 yaşında vefat ettiğini bildirdiği ifadesiyle çelişmektedir. Zira eğer 62 yaşında ve 691 yılında vefat etmiş ise 614

---

[1] Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (691-700 arası olayları), s. 115; Aynî, *İkdü'l-cümân*, s. 137.

[2] Zehebî, *a.g.e.*, s. 115; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VIII, 331; Aynî, *a.g.e.*, s. 136; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, V, 419; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1749; Brockelmann, Carl, *GAL*, I, 383; a. mlf., *Suppl.*, III, 657; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 787; Merâğî, *el Fethu'l-mübîn*, II; 79; Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh* (nşr. Muhammed Mazhar Bekâ), neşredenin girişi, s. 7; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 315.

[3] bk. s. 115-116.

[4] *a.g.e.*, s. 116.



BİRİNCİ BÖLÜM

HABBÂZÎ

nümüz düşünce ve ilim hayatına lâyık olduğu şekilde incelenip sunulmamıştır.

Daha çok usûl-i fıkıhçılığıyla tanınan ve kelâmcı yönüyle pek bilinmeyen Mâtürîdîyye'ye mensup ilim adamlarından biri de Habbâzî'dir. Bu çalışmamızda kelâmî görüşlerini bu ilmin tekâmül döneminde yazdığı bir eserinden yola çıkarak ortaya koymaya çalıştığımız Hocendli Habbâzî, bu ekolün tarihinde doğuşundan bugüne uzanan çizgi dikkate alındığında orta bir noktayı temsil eden; diğer ekoller ve İslam felsefesiyle Sünnî-Mâtürîdî kelâmın ilişkileri açısından örnek bir şahsiyet olduğu görülür.

Günümüz ilim, kültür ve düşünce hayatına sunmaya çalıştığımız bu eser, iki bölüm ve sonuna ilâve ettiğimiz bir ekten oluşmaktadır. Birinci bölümde Habbâzî'nin hayatı ve ilmî şahsiyeti ele alınmakta, ikinci bölümde kelâmî görüşlerine yer verilmekte, ek kısmında ise müellifin kelâmî görüşlerinin yer aldığı *el-Hâdî* adlı eserinin tenkitli neşri bulunmaktadır. Eserin Türkçe bölümünde bir sonuç ve değerlendirme ile bibliyografyaya; *el-Hâdî*'nin tenkitli metninin yer aldığı son bölümde ise çeşitli indekslerle bölümün dipnotlarında baş vurulan kaynaklara dair bibliyografyaya yer verilmiştir.

Bu çalışmanın mükemmel olduğunu iddia etmiyor, ancak düşünce hayatımızda hak ettiği yeri alacağını umuyoruz. Bu umudumuzun gerçekleşmesi bizi bahtiyar edecektir. Güç ve başarı Allah'tan; her türlü minnet, şükran, hamid ve senâ da ihsân ve tevfîkin yegâne sahibi olan Allah'adır.

SUNUŞ

Sünnî kelâm Kur'an, mütevatir sünnet ve aklı esas alan metodu sayesinde, ortaya çıkışından bu yana İslâm inançlarını bazı iç ve dış unsurlara karşı savunmuş, İslâm akâidini Müslümanların % 99'u tarafından benimsenecek şekilde ortaya koyabilmiştir. Bu nedenle İslâm düşünce hayatının, neredeyse tamamını teşkil ettiğini söyleyebileceğimiz Ehl-i sünnet inançları bütün incelikleriyle araştırılıp tanınmaya, hareket noktası, örnek ve hatta esas alınmaya değer bir önemi hâiz bulunmaktadır. Sünnî kelâm, kurucularından yola çıkılarak Mâtürîdî (ö.333/944) ve Eş'arî (ö.324/935) kelâmı olmak üzere iki gruba ayrılmıştır.

Çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu Hanefî mezhebine mensup olanların teşkil ettikleri Mâtürîdî kelâmı hem ilim adamları hem de diğer mensupları bakımından âdeta bir Türk düşüncesi görünümü vermektedir. Bugüne kadar Sünnî Müslümanların % 50'sinden fazlası tarafından benimsenen bu ekol, İmâm Mâtürîdî'den sonra Nûreddîn es-Sâbûnî (ö.580/1184), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1114), Siracüddîn el-Ûşî (ö.575/1179), Ali el-Kârî (ö.1014/1606) ve Hızır Bey (ö.867/1459) gibi pek çok ilim adamı yetiştirmiştir. Gariptir ki bu derece benimsenen ve değerli ilim adamları yetiştiren bu okul son zamanlarda gözlemlenen bazı takdire şayan çalışmalar bir tarafa gü-



KISALTMALAR

a.e...... :Aynı eser
a.g.e...... :Adı geçen eser
a. mlf...... : Aynı müellif
h...... : Hicrî
Ktp...... : Kütüphanesi
m...... : Miladî
nşr...... : Neşreden
ö...... : Ölümü
s...... : Sayfa
trc...... : Tercüme eden
ts...... : Tarihsiz
vb...... : Ve benzeri
vr...... : Varak
yy...... : Yayın yeri yok

İÇİNDEKİLER

MARMARA İLÂHİYAT VAKFI YAYINLARI Nu. 201

ISBN 975-548-200-8

Kitabın Adı
HABBÂZÎ, KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ
ve el-HÂDÎ ADLI ESERİ

Yazarı
Doç. Dr. Adil Bebek

Dizgi-Mizanpaj
İFAV

Kapak Tasarım
Nüans Ajans

Baskı/Cilt
İtimat

1. Basım
Eylül 2006 - İSTANBUL

İsteme Adresi
Marmara İlâhiyat Vakfı Yayınları
Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı
Üsküdar 34662 İSTANBUL
Tel: 0216 651 15 06 Faks: 0216 651 00 61
bilgi@mifav.org - www.mifav.org

HABBÂZÎ, KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ ve el-HÂDÎ ADLI ESERİ

Doç. Dr. Adil Bebek



İstanbul 2006

HABBÂZÎ, KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ ve el-HÂDÎ ADLI ESERİ